بس

استكتبه الفقير الى الله
الغني علي الحسيني
عفا الله عنه

شرح نجاة ابن سينا
للعلامة الفخرازي محمد بن علي
ابن ابي نصر الاسفرايني
ثم النيسابوري

٨٦١

~~٨٥٤~~

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 715

٨٦١

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٨٥٣

RAĞIP P.
Ka. N.
850

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

سبحان من لا يعرف حق معرفته الا بالعجز عن معرفته ولا يقضى حق شكره وحمده الا بالقصور عن شكره وحمده
من نظر الى شئ من جلاله غض الدهش بصره فآب حسيرا ومن طالع شيئا من كماله اخذته الحيرة ورجع
بعقله كليلا اسيرا والصلوة على المصطفين من عباده خصوصا على محمد واله اما بعد فقد التمس مني
واحد من خلص اخواني ان املي عليه شرح كتاب النجاة للشيخ الرئيس قدس الله روحه فاحتجبت
عن مطاوعته لمعرفتي بقصور نفسي عن بلوغه فلم يزدادوا عنه الا الحاحا فاجبت ملتمسه
واسعفت مراده مستوفقا من الله ومستعينا به على اتمام هذا المطلوب الرفيع ورتبته على
ثلثة اقسام كما رتبه صاحب الكتاب القسم الاول في المنطقيات القسم الثاني في الطبيعيات
القسم الثالث في الالهيات القسم الاول في المنطقيات قال الشيخ الرئيس ابو علي الحسين بن
عبد الله ابن سينا قدس الله روحه وبعد حمد الله والثناء عليه بما هو اهله والصلوة على
رسوله محمد النبي واله فان طائفة من الاخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية
سألوني ان اجمع لهم كتابا يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر ان يتميز من العامة وينحاز
الى الخاصة ويكون له بالاصول الحكمية احاطة وسألوني ان ابدأ فيه بافادة الاصول من علم
المنطق ثم اتلوها بمثلها من علم الطبيعيات ثم اورد من علم الهندسة والحساب ما لا بد منه
في معرفة القدر الذي افيده من البراهين على الرياضيات واورد بعده من علم الهيئة ما يعرف
به حال الحركات والاجرام والابعاد والمدارات في الاطوال والعروض دون الاحوال
التي يحتاج اليها في التقاويم وما يشتمل عليه الحساب مثل احوال المطالع والزوايا و
تقويم المسير بحسب بارع ملازم وغير ذلك ثم اختم الرياضيات بعلم الموسيقى ثم اورد
العلم الالهي على ابين وجه واوجزه واذكر فيه حال المعاد وحال الاخلاق
والافعال النافعة فيه لدرك النجاة من الغرق في بحر الضلالات فاسعفتهم بذلك
وصنفت الكتاب على نحو ملتمسهم مستعينا بالله تعالى متوكلا عليه فبدأت بايراد الكفاية
من صناعة المنطق لانه الآلة العاصمة للذهن من الخطاء والزلل فيما نتصوره ونصدق
به والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبيله اقول قال الامام الاجل الكامل

الفاضل

الفاضل فخر الملة والدين قطب الاسلام والمسلمين بقية المحققين محمد بن علي بن ابي نصر الاسفرايني
ثم النيسابوري ادام الله فضائله ها هنا مباحث الاول في تقسيم العلوم الحكمية الحكمة هي
استكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة
البشرية وهي اما ان يكون متعلقة بامور لا يكون لقدرتنا واختيارنا فيها تاثير واما
ان يكون متعلقة بامور يكون لقدرتنا واختيارنا فيها تاثير والقسم الاول تسمى حكمة
نظرية والثاني تسمى حكمة عملية ثم الحكمة النظرية تارة تنقسم على ثلثة اقسام ومرة تنقسم
على اربعة اقسام القسم الاول هو ان الحكمة النظرية اما ان تكون متعلقة بما هو في
الحركة والتغير من حيث هو فيهما وتسمى حكمة طبيعية واما ان يكون متعلقة بما من شأنه
ان يجرده الذهن عن الحركة والتغير وان كان يمكن ان يكون وجوده مخالطا له وتسمى
حكمة رياضية واما ان يكون متعلقة بما وجوده يستغني عن التغير والحركة فلا يخالطها
اصلا في الوجود وتسمى فلسفة اولى والعلم الالهي جزء منها القسم الثاني
هو ان العلم اما ان يكون على يكون متعلقا بالمادة او لا والاول اما ان يكون
يتعلق بمادة معينة واما ان يكون تتعلق بمادة غير معينة واما القسم الثاني وهو ان
لا يكون له تعلق بمادة واما ان لا يمكن ان يتعلق بمادة اصلا واما ان يمكن ان يتعلق
بها اما القسم الاول وهو الذي يتعلق بمادة معينة ولا يصلح وجودها في كل مادة اتفقت
فهو العلم الطبيعي ويسمى العلم الاسفل وذلك مثل الانسانية والفرسية فانهما لا بد لهما
من مادتين مخصوصتين واما القسم الثاني وهو الذي لا يتعلق بمادة معينة بل كل مادة
يصلح ان يتعلق هو بها وهو العلم الرياضي ويسمى العلم الاوسط وذلك مثل المثلثة
والمثلثات والتربيع والتثليث والجمع والتفريق ونحوها مما لا يحتاج الى مادة
معينة لا في الاعيان ولا في الاذهان واما القسم الثالث وهو الذي لا يحتاج
الى مادة ولا يمكن ان يخالط المادة البتة وهو العلم الالهي ويسمى العلم الاعلى مثل
الباري تعالى واما القسم الرابع وهو الذي لا يحتاج الى المادة لكن قد يخالط
المادة وقد لا يخالطها وهو العلم الكلي ويسمى العلم العام مثل الوحدة والكثرة والكلي
والجزئي ونحوها واما الحكمة العملية فتارة تنقسم على ثلثة اقسام واخرى على اربعة
اقسام القسم الاول فهي اما حكمة خلقية واما حكمة مدنية واما حكمة منزلية اما الحكمة
الخلقية فهي التي تتعلق بشخص واحد وهي معرفة كيفية فضائل النفس ورذائلها
ليحافظ على الفضائل ان كانت حاصلة ويكتسب ان لم يكن حاصلة ويزال الرذائل
ان كانت حاصلة ويجتنب عنها ان لم يكن حاصلة واما الحكمة المدنية فهي معرفة
كيفية المشاركة بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان مثل المعاملات

التي تجري من اشخاص الناس الازواج السياسية واما الحكمة المنزلية فهي التي تتعلق باشخاص معينين
في دار واحد وهي معرفة كيفية المشاركة بين اهل منزل واحد مثل الزوج والزوجة والولد
والخادم والعبد التقسيم الثاني فهي اما حكمة خلقية واما حكمة منزلية واما حكمة مدنية
واما حكمة سياسية فهو لا تقسموا الحكمة المدنية الى قسمين احدهما معرفة كيفية المشاركة بين
اهل بلدة واحدة وثانيهما معرفة كيفية المشاركة بين جميع الناس البحث الثاني في تحديد
المنطق ووجه الحاجة اليه وبيان فائدته اما تحديده فهو انه آلة قانونية عاصمة للانسان
عن ان يضل في فكره اما قولنا الآلة فالمراد منه ما يكون واسطة بين الفاعل والمنفعل
في حصول الاثر واما القانون فهو اصل ينطبق على جميع الجزئيات في تعريف احكامها
والمنطق كذلك لانه يعرف به القول الشارح والحجة مطلقا اي على وجه كلي غير مختص
بشيء دون شيء فينطبق حكمه على جميع الحدود والبراهين واما كونه عاصما فاعلم ان
المنطق نفسه لا يعصم وانما يعصم رعاية الشرائط التي يشترطها المنطق لان المنطقي
اذا لم يستعمل المنطق ولم يراع الشرائط التي يشترطها كتب المنطق كثيرا ما يغلط
فلهذا ذكر الشيخ هذا التقييد في اول الاشارات واما الفكر فهو ترتيب امور معلومة
او مظنونة ليتأدى منها الى تصيير المجهول معلوما او مظنونا وتحقيق الكلام فيه ان
الانسان خلق في مبدأ الفطرة خاليا عن المعارف ثم اعطي آلات تعينه في ذلك
وهي الحواس الظاهرة والباطنة كما اشار اليه التنزيل والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة الآية فاذا احس
الانسان بامور جزئية تنبه لمشاركات بينها ومباينات فيكتسب منها عقائد اولية
صادقة لا شك فيها مثل ان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية وان الجسم الواحد لا يكون في مكانين في آن واحد وان كل ما لم يكن
فكان فله سبب ونحوها فهذه قضايا معلومة بالبديهة ولا شك ان عند الانسان
قضايا مجهولة يتردد فيها ويمكنه استعلام تلك القضايا المجهولة من تلك
القضايا المعلومة بالبديهة لكن بتصرف في تلك القضايا الاولية وبترتيب
خاص لها وذلك التصرف قد يقع على وجه الصواب وقد يقع على وجه الخطاء الا في
حق من ايد بحدس صائب وقوة الهية تريه الاشياء كما هي ويغنيه عن الفكر ولما
كان الامر كذلك دعت الحاجة الى اعداد آلة قانونية عاصمة للذهن مميزة لصواب
الرأي عن الخطاء في هذا الترتيب والتصرف وهي المنطق وسيأتي مزيد شرح لهذا
الكلام ان شاء الله تعالى البحث الثالث في موضوع المنطق موضوع كل علم ما يبحث
فيه عن عوارضه ولواحقه التي تلحقه لما هو هو وموضوع المنطق المعقولات الثانية

تعريف المنطق

من حيث انه يمكن ان يتأدى بواسطتها من المعلومات الى المجهولات ومعنى قولي المعقولات الثانية
هو ان الذهن يتصور حقائق الاشياء ثم يحكم ببعضها على بعض ويلحق ببعضها امورا ليست
منها بالتجرد وبعضها عن عوارض خارجة عن حقيقتها ككون الماهية محكوما عليها على هذا
الوجه امر لا يلحقها الا بعد كونها معلومة اولا فهو في الدرجة الثانية فاذا بحث عن هذه
الاعتبارات لا مطلقا بل من حيث هي مؤدية الى تحصيل علم لم يكن فذاك هو المنطق فموضوعه
المعقولات الثانية من الاعتبار المذكور البحث الرابع اختلفوا في ان المنطق هل هو علم ام لا فذهب
قوم الى انه ليس بعلم بل هو آلة للعلم وهذا الخلاف لفظي لانه ان عني بالعلم ما يكون بحثا عن الامور
الموجودة خارج الذهن فالمنطق ليس بعلم لانه يبحث عن الامور الذهنية وان عني بالعلم ما يكون
بحثا عن امور كانت موجودة خارج الذهن او لم يكن فالمنطق علم قال الشيخ قدس سره
فصل كل معرفة وعلم فاما تصور واما تصديق والتصور هو العلم الاول ويكتسب بالحد
وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الانسان والتصديق انما يكتسب بالقياس وما يجري
مجراه مثل تصديقنا بان للكل مبدأ واحدا فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات
التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالروية وكل واحد منهما ما هو حقيقي ومنه ما هو دون
الحقيقي ولكنه نافع نفعا بحسبه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي والفطرة الانسانية
في الاكثر غير كافية في التمييز بين هذه الاصناف ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف
ولا وقع لواحد في رأيه تناقض وكل واحد من القياس والحد فانه معمول ومؤلف
من معان معقولة بتأليف محدود فيكون لكل واحد منهما مادة منها الف وصورة بها
التأليف وكما انه ليس عن اي مادة اتفقت يصلح ان يتخذ بيت او كرسي ولا باي صورة
اتفقت يمكن ان يتم من مادة البيت بيت ومن مادة الكرسي كرسي بل لكل شيء مادة
تخصه وصورة بعينها تخصه فكذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه
منها يصار الى تحقيقه وكما ان الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة
وان كانت الصورة صحيحة وقد يقع من جهة الصورة وان كانت المادة صالحة وقد يقع
من جهتيهما جميعا كذلك الفساد في المعلوم بالروية قد يقع من جهة المادة وان كانت
الصورة صحيحة وقد يقع من جهة الصورة وان كانت المادة صحيحة وقد يقع من جهتيهما
جميعا التفسير قال الامام الاستاذ دامت فضائله ههنا ابحاث البحث الاول
في الفرق بين المعرفة والعلم وهو من وجوه الاول ان المعرفة تطلق على ما يفهم من حده
بالتفصيل فان من علم لغة فاذا خوطب باسم من تلك اللغة فهم الشيء الذي يدل عليه
الاسم كما اذا خوطب من هو عالم باللغة العربية بالانسان فانه يفهم منه الامر المشار اليه
ولكن الحد الذي للانسان بحسب حقيقته لا يحصل الا من تركيب الجنس والفصل فمن فهمه

موضوع المنطق المعقولات الثانية

معنى المعقولات الثانية

المنطق هل هو علم اولا

الفرق بين المعرفة والعلم

حده وحقيقته فقد حصل له العلم والثالث ان الشيخ فى هذا الكتاب اسم العلم بانه اعتقاد بان
الشى كذا وانه لايمكن ان يكون الا كذا اذا كان بموجب لوجهه وقد يطلق العلم على تصور الماهية
بالتحديد فعلى هذا يجوز ان يكون المعرفة مطلقة على اعتقاد لا بهذه الصفة او على تصور لا بهذه
الصفة الثالث اطلق الشيخ المعرفة على ادراك الجزئيات والعلم على ادراك الكليات
ولهذا قال فى اول الاشارات المنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات وقال فى حد الطب
فى القانون الطب علم يعرف منه احوال بدن الانسان فكان المنطق يفيد القوانين الكلية
والطب وان كان مفيد القوانين الكلية لكن المقصود منها استعمال تلك القوانين فى اشياء
جزئية **البحث الثانى** فى بيان ماهية التصور والتصديق والفرق بينهما اما التصور فهو
حصول صورة شى ما فى الذهن من غير حكم عليها لا بنفى ولا باثبات مثل الانسان فانا اذا سمعنا
لفظ الانسان فهمنا منه معنى فقط فذلك المفهوم تسميته بالتصور فربما شككت فى وجود
شى وعدمه ويحصل فى ذهنك المعنى المفهوم منه فان قلت فذلك من غير حكم عليها حكم
قلت هذا عدم الحكم وفرق بين عدم الحكم والحكم بالعدم واما التصديق فهو حكم الذهن بين
معنيين متصورين بان احدهما الآخر او ليس واعتقاده صدق ذلك الحكم اى مطابقته لهذا
المتصور فى الذهن الموجود الخارج عن الذهن كما اذا قيل الاثنان نصف الاربعة فقد
كان ذلك حكم منك بان الاثنين نصف الاربعة كما حصل فى ذهنك منه فالحاصل
ان التصور حصول معنى فى الذهن من غير جواز ان يتبعه حكم صدق او كذب والتصديق
تصور يتبعه ذلك فاذا قيل مثلا العالم حادث فالتصور فى مثل هذا ان يحدث فى
الذهن نسبة هذه الصور الى الاشياء انفسها انها مطابقة والفرق ما بين التصور
والتصديق فرق ما بين البسيط والمركب **البحث الثالث** فى تقدم التصور على
التصديق قال صاحب البصاير كل تصديق فيتقدمه تصور ان لا محالة وقال شيخنا
ومولانا قدس الله روحه كل تصديق فلا بد له من ثلث تصورات لانا نعلم بالبديهة
انه اذا لم يكن حقيقة المحكوم به وعليه والنسبة التى بينهما متصورة لم يكن ذلك
الحكم فان قيل لو كان يجب ان يكون كل ما كان محكوما عليه متصورا لزم ان ما لا يكون
متصورا لا يمكن الحكم عليه لكن هذا حكم بطريق عكس النقيض على غير المتصور فيكون متناقضا
فان قلتم ان غير المعلوم معلوم منه انه غير معلوم فلا يكون المحكوم عليه غير متصور فنقول
المحكوم عليه فى قولك ما لا يكون متصورا لا يمكن ان يحكم عليه اما ان يكون معلوما واما
ان لا يكون فان كان يكون الحكم عليه بانه لا يمكن ان يحكم عليه متناقضا لان كل معلوم يمكن ان
يحكم عليه ولو يكون معلوما وان لم يكن معلوما مع انكم حكمتم بانه لا يمكن الحكم عليه كان
هذا ايضا متناقضا **الجواب** انا نعلم بالضرورة ان الذهن اذا كان غافلا عن شى فانه يمكنه

ان يحكم عليه بحكم ما لا اشكال على هذا يكون تشكيكا فى البديهيات فلا يستحق الجواب فثبت ان كل تصديق
فلا بد فيه من ثلث تصورات تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما فلذلك كان التصور
هو العلم الاول واعلم ان تقدم التصور على التصديق تقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين
وتقدم الفرد على الزوج فما لم يتحقق الواحد لم يتحقق الاثنان فما لم يحصل التصور لم يحصل التصديق
واذا ارتفع الواحد ارتفع الاثنان ولا ينعكس فلذلك اذا ارتفع التصور ارتفع التصديق
لان التصديق حكم الذهن بين معنيين بان احدهما هو الآخر او ليس واعتقاده مطابق لما
فى الوجود فما لم يحصل عقد هذان المعنيان لم يمكن منه ذلك الحكم ولا ينعكس اذ لا يلزم
من ارتفاع التصديق ارتفاع التصور وينبغى لك ان تعلم ان قوله ان التصور هو العلم الاول
ليس يعنى ان كل تصور فانه لا محالة يتقدم التصديق لان التصور الذى هو بحسب الذات
متاخر عن التصديق بوجود الشى المتصور فانه لا يمكن ان يتصور الانسان بحسب الذات
ما لم يصدق انه حيوان ناطق فان التصور بحسب الذات متاخر عن التصديق فالتصور
الذى يتقدم التصديق هو التصور بحسب الاسم لانه ثبت ان كل اسم يتقدمه تصور
فذلك التصور اما ان يتقدمه تصديق واما ان ينتهى الى تصور ما يسبقه تصديق
والاول محال لانه يؤدى الى التسلسل والثانى هو الحق وهو المطلوب فان قيل
على قولكم كل معرفة وعلم فاما تصور واما تصديق ان كلمة اما للمعاندة ولا معاندة
بين التصور والتصديق لان التصور جزء من التصديق وداخل فى ماهيته فنقول فرق بين
ان يكون الشى فى الشى او معه وبين ان يكون موصوفا بصفتين وذلك مثل الفرد والزوج
فان العدد لا يخلو منهما ولا يجتمعان معا لا بمعنى انه لا يكون فى كل زوج فرد فان فى كل زوج
فردا بل بمعنى انه لا يوصف بهما معا فلذلك هاهنا وبالجملة الفرق بينهما فرق ما بين
البسيط والمركب والجزء والكل والبسيط من حيث انه بسيط لا يجامع المركب
فلذلك التصور الساذج من حيث انه ساذج يعاند التصديق **البحث الرابع**
كل واحد من التصورات والتصديقات اما ان يكون غنيا عن الاكتساب واما ان يكون
كل واحد محتاجا اليه واما ان يكون البعض غنيا عنه والبعض محتاجا اليه والقسم
الاول ظاهر الفساد لان المعرفة بحقيقة الملك والجن وبدقايق الحساب والهندسة
وبحدوث العالم ووحدة الصانع ونحوها غير غنى عن الاكتساب والقسم الثانى
باطل ايضا لوجهين اما اولا فلانه لو كان كل واحد منها مكتسبا لافتقر اكتسابها
الى تقدم تصورات وتصديقات اخر ولزم التسلسل اما فى موضوعات متناهية وهو
الدور واما فى موضوعات غير متناهية وهو التسلسل المطلق وهما محالان واما ثانيا
فلان كل واحد منها لو كان مكتسبا فاما ان يوجد فيها ما يوجب لذاته شيئا آخر فى الذهن

التصور الذى يتقدم التصديق هو التصور بحسب الاسم

بين التصور والتصديق معاندة ام لا

ليس غنى عن الاكتساب ط

واما ان لا يوجد فان كان الاول كان ازوجه عنه غير مكتسب وان كان الثاني وجب ان لا يكتسب
شيء منها شيئا لانه لا يكتسب شيء منها مكتسبا ولما بطل القسمان ثبت ان الحق هو ان البعض
منها يكون غنيا عن الاكتساب والبعض منها محتاجا اليه وح اما ان لا يمكن استنتاج
المحتاج عن الغني واما ان يمكن والاول محال لانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء
وعلم مع ذلك وجود الملزوم او عدم اللازم فانه يعلم من الاول وجود اللازم ومن الثاني
عدم الملزوم فاذن يمكن استنتاج المحتاج من الغني وحينئذ اما ان يمكن اكتساب كل مطلوب
من كل اولي كيف ما كان وهو محال بل لا بد لكل مطلوب من اوليات خاصة وترتيب خاص
وشرايط خاصة وقد جرت العادة بان تسمى الامر المؤلف من معلومات خاصة وشرايط
خاصة وعلى ترتيب خاص مؤدي الى التصور قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم والمؤلف
من معلومات خاصة على هيئة خاصة يؤدي الى التصديق حجة فمنه قياس ومنه استقراء وغيرهما
والعلم المتكفل ببيان تلك الشرايط والترتيب يسمى المنطق فان قيل تعرف المجهول اما ان
يتوقف على علم المنطق واما ان لا يتوقف فان كان لا يتوقف فلا حاجة الى المنطق حينئذ
وان توقف عليه فالمنطق ان كان من المجهولات افتقر اما الى نفسه واما الى منطق اخر وان
كان من المعلومات فليستغن عن تعلمه وايضا لو كان تحصيل العلوم متوقفا على تعلم المنطق لامتنع
تعلم العلم لمن لا يتعلم المنطق او لا يمكن ليس الامر كذلك لانا نرى كثيرا من الناس يتعلمون العلوم
ويحصلونها على الوجه من غير تعلم المنطق فنقول اما الاول فجوابه ان المباحث المتعلقة بالمنطق
بعضها يتعلق بالالفاظ وتحصيل مفهوماتها وذلك على سبيل الوضع والتسليم فاكثر ما فيه
فليس به باس وبعضها اولي اذ التصور موضوعها ومحمولها فانه يجزم الذهن باسناد محمولها
الى موضوعها وبعضها وان كان ليس الاولي لكنه بالاخرة ينتهي الى تلك الاوليات
وبالجملة ما هو منه على سبيل الاحتجاج واستفادة المجهول من المعلوم فهو مشتق منتظم لا يمكن
وقوع الغلط فيه والخلاف الجاري في المنطق بين اربابه انما وقع بسبب الالفاظ
المشتركة وذهاب كل فرقة الى معنى منه ولو قدر اتفاقهم على معنى واحد لم يقع
الخلاف فاذن لا يحتاج المنطق الى منطق اخر واما الثاني فالجواب عنه انا لا ندعي
ان كل احد يحتاج الى تعلم المنطق فان من كانت المعارف حاصلة له بالعقل او ان
لم يكن حاصلة لكنه غير قادر على تحصيلها او ان كان قادرا لكن يكون له نفس قدسية
صافية تريد حقايق الاشياء من غير فكر او بادنى فكر فانه لا يحتاج الى تعلم المنطق
لان عقله سليم عن نوازع الوهم والخيال وانما المحتاج الى تعلم المنطق من لا يكون
العلوم حاصلة له بالفعل ويكون قادرا على اكتسابها ويحتاج في اكتسابها الى النظر
ولم يسلم عقله عن نوازع الوهم والخيال فانه يحتاج الى تعلم المنطق ليامن من وقوع الغلط

بحث رابع

البحث الخامس ما منع قوله الحد والقياس الثاني بهما يكتسب المعلومات مع ان النتيجة حاصلة بامر الله
تعالى لا بالاكتساب فنقول المعني من الاكتساب تركيب القياس من الصغرى الموجبة في
الشكل الاول والكبرى الكلية مثلا ورعاية شرايط المقدمتين في الكم والكيف في
ساير الاشكال وذلك يعد الذهن لقبول النتيجة من واهبها وكذلك تركيب
الحد من الجنس والفصل يعده ايضا لقبول التصور وقوله كل واحد منهما ما هو حقيقي
ومنه ما دون الحقيقي لكنه نافع منفعة تحسه ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي فاعلم ان
الحد الحقيقي هو الحد التام الذي يفيد تمام معرفة الماهية والغير الحقيقي النافع هو الرسم
والباطل المشبه بالحقيقي هو المثال والعلامة والقياس الحقيقي هو القياس البرهاني
والذي دون الحقيقي الجدلي والخطابي والشعري والباطل المشبه بالحقيقي هو القياس
السوفسطائي وسيأتي شرح هذه الاصناف ان شاء الله تعالى وقوله والفطرة الانسانية
غير كافية لانها لو كانت كافية لما اختلف العقلاء في الآراء ولما وقع لواحد في اليوم
راي ناقض رايه في امس مثلا لم يختلفوا في ان الكل اعظم من الجزء ولما لا يقع
لواحد رأي في ان الكل اعظم من الجزء راي ناقضه فلو كانت الفطرة كافية لما
اقتضت الا على وتيرة واحدة بلا تناقض واما قوله وكل واحد من القياس والحد
فانه معمول ومؤلف اعلم ان القياس مؤلف من مقدمات والمقدمة مؤلفة من الحدود
على ما سيأتي ان شاء الله اما الحد فان اريد به انه لا يجب ان يكون مؤلفا لكنه في الاكثر
يكون مؤلفا وكل مؤلف من اشياء فانه يحتاج في تاليفها الى تحقق تلك الاشياء
لا من كل وجه بل من الوجه الذي صلحت لذلك التاليف كما ان البناء اذا اراد ان
يبني بيتا فانه يحتاج الى تحقق الاشياء التي تركب منها البيت لا من كل وجه فانه
لا يحتاج الى ان يعرف حقيقة كل واحد منها واجزاء كل واحد منها واشكال كل
واحد منها بل يحتاج الى معرفتها من حيث انها صالحة لان يبني منها بيت فكذلك
المنطقي يحتاج ان يعرف المفردات من حيث هي صالحة لان تركب منها الحد والحجة
وغيرهما وكما ان البيت يقتضي مادة مخصوصة وصورة مخصوصة اذا انتفى الفساد
في واحدة منهما او في كليهما لم يتم البيت فكذلك ههنا وقوله معمول ومؤلف
فالمراد منه انه مؤلف صناعي لا طبيعي وقوله بتاليف محدود والمراد منه انه ينبغي ان
يذكر في الحد الجنس القريب اولا ثم الفصل الذاتي ثانيا وفي القياس الاصغر ثم منفعة المنطق
الاوسط ثم الاكبر وباقي الفصل ظاهر قال الشيخ فصل في منفعة المنطق فالمنطق هو الصناعة
النظرية التي يعرف انه من اي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا
والقياس الصحيح الذي يسمى برهانا ويعرف انه من اي الصور والمواد يكون الحد القياس الاقناعي

وعن اى الصور والمواد يكون القياس الاقناعى الذى ينتج ما قوى منه ولم يقع

الذى يسمى برهانيا منه وادى تصديقا شبيها باليقين جدليا وما ضعف منه وادى
ظنا غالبا خطابيا ويعرف انه عن اى صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن اى صورة
ومادة يكون القياس الفاسد الذى يسمى مغالطيا وسوفسطائيا وهو الذى يترآى انه
برهانى او جدلى ولا يكون كذلك وانه عن اى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع
تصديقا البتة ولكن تخييلا يرغب النفس فى شئ او ينفرها عنه او تبسطها
او تقبضها وهو القياس الشعرى فهذه فائدة صناعة المنطق ونسبتها الى الروية نسبة
النحو الى الكلام والعروض الى الشعر لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما اغنيا
عن تعلم النحو والعروض وليس شئ من الفطرة الانسانية مستغنيا فى استعمال الروية
عن التقدم باعداد هذه الآلة الا ان يكون انسانا مؤيدا من عند الله **التفسير** قال الامام
دامت فضائله المنطق صناعة نظرية يتعلم فيها انه كيف يكتسب تصور من تصور وتصديق
من تصديق ونقول التعريف الماهية اما ان يكون بامور داخلة فيها واما ان يكون بامور
خارجة عنها واما ان يكون بما تركب من الداخل فيها والخارج عنها فان كان بامور داخلة
فيها فاما ان يكون بجميعها وهو الحد الحقيقى التام واما ان يكون ببعضها فاما ان يكون بما يشترك
فيه غيرها واما ان يكون بما لا يشترك فيه غيره والاول لا يعرف الماهية والثانى
يعرف الماهية ويسمى الحد الناقص واما التعريف بما يكون خارجا عن الماهية فاما ان يكون
بما يشترك فيه غيرها وهو لا يفيد التعريف واما ان يكون بما يكون خاصا بها ويسمى الرسم
الناقص واما التعريف بما تركب من الداخل والخارج فاما ان يكون الداخل عاما لها
وغيرها والخارج خاصا بها واما ان يكون بالعكس والاول يسمى رسما تاما والثانى
لا اسم له فهذه اقسام التعريفات الصحيحة واما التعريفات الفاسدة فالمثال والعلامة والاسم
واما الحجة فاما ان يوقع تصديقا يقينيا فتكون برهانية واما ان يوقع تصديقا
شبيها باليقين ويسمى جدلية واما ان يوقع تصديقا يغلب الظن فيه مع خطور امكان
نقيضه بالبال ويسمى خطابية واما ان يوقع تصديقا شبيها باليقين وقد كان
عند المحتج يترآى انه برهانى او جدلى وهو قاصر عن رتبتها فيسمى حجة سوفسطائية
واما ان يوقع تخييلا وربما لا يكون معه تصديق فيسمى شعريا فاصناف القياسات الموقعة
فى المنطق خمسة لان القياس اما ان يوقع تصديقا واما ان لا يوقع والثانى هو
الشعرى والاول اما ان يكون شبيها باليقين اى لا يخطر امكان نقيضه بالبال
واما ان لا يكون كذلك فيخطر امكان نقيضه بالبال والاول اما ان يكون الاقوال
التى يلزم منها المطلوب مشبهة بالتى الاخر ظاهرا هم المطلق على انه جيد وهو القياس
السوفسطائية واما ان لا يكون كذلك وهو الجدلى والثانى هو القياس الخطابى وقد

التعريف بما يكون خارجا عن الماهية يسمى رسما ناقصا

التعريف بما تركب من الداخل والخارج

ذكروا فيه نقصا اخر فقالوا القياس اما ان يكون مركبا من مقدمات ضرورية واما ان يكون مركبا
من مقدمات ممكنة واما ان يكون مركبا من مقدمات ممتنعة الاول يسمى برهانيا والثانى اما ان يكون
من ممكنات اكثرية ويسمى جدليا واما ان كان من ممكنات متساوية وهو الخطابى واما ان
يكون من ممكنات اقلية وهو السوفسطائى والثالث يسمى قياسا شعريا فهذه فائدة المنطق
وسيأتى مزيد شرح لهذا الكلام ان شاء الله تعالى وقوله ونسبته الى الروية الى اخره اعلم ان
من تكلم بلسان العرب فانه يحتاج الى تعلم النحو لان من جهل عن قوانين النحو لا يستقيم كلامه
فى الاكثر وكذلك من يريد ان يشعر فانه يحتاج الى تعلم العروض فى اكثر وكذلك من اراد
ان يحصل المعارف والعلوم المجهولة بالفكر فانه يحتاج الى تعلم قوانين المنطق لكن الطبع
السليم ربما اغنى صاحبه عن تعلم النحو لاستقامة الكلام والعروض لاوزان الشعر اما الاستغناء
عن تعلم العروض ففى كثير واما الاستغناء عن النحو فيكون فى الاقل واما الاستغناء عن تعلم
المنطق ففى اقل الاقل وهو ان انسان له حدس قوى وروح قدسى يكون فى فطرته بحيث
يقع الحد الاوسط فى ذهنه بلا فكر وتعب ويرى الحد الاوسط فى كل شئ يطلب بلا فكر
وتعب واذا حصل الحد الاوسط والاقتران القياسى فى ذهنه تبعته النتيجة لا محالة وهذا
المعنى يسمى بالالهام والالهام للعقل كالوحى للانبياء عليهم السلام ولذلك قال النبى عليه
السلام والتحية العلماء ورثة الانبياء فمثل هذا الانسان يستغنى عن تعلم المنطق وهو نادر
واما الاكثر فلا بد له من تعلم المنطق وبهذا الحدس استنبط المنطق وسائر الصناعات
والعلوم المستنبطة قال الشيخ **فصل فى الالفاظ المفردة** لما كانت المطالب النظرية
بالفاظ مؤلفة والافكار العقلية من اقوال عقلية مؤلفة وكان المفرد قبل المؤلف
وجب ان نتكلم اولا فى اللفظ المفرد **فصل فى اللفظ المفرد** فنقول ان اللفظ المفرد
هو الذى يدل على معنى ولا جزء من اجزائه يدل بالذات على جزء من اجزاء ذلك المعنى مثل
قولك الانسان فانه يدل به على معنى لا محالة وحده وليكن الان والسان اما ان
لا يدل بهما على معنى او ان يدلا على معنيين ليسا جزئى معنى الانسان وان السعى
ان كان الان مثلا يدل على النفس والسان يدل على البدن فليس تقصد بان
وسان فى حالة قولك الانسان الدلالة بهما فيكونان كانهما لا يدلان اصلا او اذا
جزئى قولك الانسان **التفسير** قال الامام الاستاد دامت فضائله قد ذكرنا ان موضوع
المنطق هو المعقولات الثانية من حيث هى مؤدية الى تعريف المجهول فمقصود
اهل المنطق ان ينظر الى هذه المعانى من تلك الجهة ولا ينظر الى غيرها لكن هذا
انما يكون اذا تعلم الانسان المنطق بفكره ساذجة يلحظ فيها المعانى اما اذا جرى
فيه التعليم على سبيل المخاطبة ولم يكن ذلك الا بالالفاظ صارت الالفاظ ايضا

منطور اليها بالضرورة كيف وقد قال الانسان في ترتيب المعاني فلما سلك عن تحصيل المعاني
فلهذا صار البحث عن الالفاظ من اجزاء صناعة المنطق ثم لما كانت المعاني والالفاظ التي هي
مواد الاقوال الشارحة والحجج مؤلفة ولا يحصل العلم بالمؤلف الا بعد العلم بالمفردات
التي منها تاليفه لان كل واحد بل من الوجه الذي هو قابل للتاليف فلا جرم وجب ان
يشتغل اولا بتعريف المفردات ثم بالمركبات واعلم ان قبلية المفرد على المركب انما هي
بالطبع كقبلية الواحد على الاثنين اما اللفظ المفرد فقيل في التعليم الاول انه الذي
لا دلالة لجزء منه حين هو جزء فان عبد الله وان كان يدل كل واحد من جزئيه على معنى فانه
لا يدل حين جعل جزءا من هذا المركب واعلم انه لا حاجة الى هذه الزيادة وذلك لان اللفظ
لا يدل بالذات على معنى والا لما تعدد وانما يدل عليه بوضع الواضع وبارادته فالواضع
والمتكلم اذا اطلق لفظا ولم يرد بجزء منه جزءا من اجزاء ما دل عليه كان مفردا فعبد الله
اذا جعل علما لشخص فانه لا يراد بجزء منه جزء من معنى التشخص ولا حقه بل كونه عبدا وان كان
مفردا عادة الاعراب ليفهم منه معنى العبودية لكن ليس ذلك من دلالة اللفظ موضع
الواضع واذا عرفت اللفظ المفرد فاعرف المعنى المفرد فانه هو المعنى المعين من
حيث يلتفت اليه الذهن كما هو ولا يلتفت الى غيره اما جزؤه او خارج عنه وان
كان للذهن ان يلتفت وقت آخر الى شيء منها قال الشيخ فصل في اللفظ المركب
واللفظ المركب والمؤلف هو الذي يدل على معنى وله اجزاء منها يلتئم مسموعه ومن معانيها
يلتئم معنى الجملة كقولك الانسان يمشي او رامي الحجارة الشارح قال الله العبد ان قلنا
المفرد هو الذي لا دلالة لجزئه اصلا قلنا المركب هو الذي لجزئه دلالة وان قلنا
المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على جزء معنى الجملة حين هو جزؤه قلنا المركب هو الذي
يدل جزء منه على جزء من معنى الجملة حين هو جزؤه ومنهم من قسم اللفظ الى ثلاثة اقسام
الى المفرد والمؤلف والمركب فقال اللفظ اما ان لا يكون لجزئه دلالة اصلا وهو
المفرد مثل زيد واما ان يكون لجزئه دلالة ودلالته اما ان يكون على جزء من معنى الجملة
واما ان يكون على معنى خارج عنها والاول هو المركب مثل قولك العالم حادث والثاني
هو المؤلف مثل قولك عبد الله وقد ذكر تقسيمات اخر للفظ لكن الحق ان اللافظ
لا يخلو اما اراد بلفظ موضوع دلالة بعضه على بعض المعنى الموضوع بازائه واما ان
لم يرد فان اراد فاللفظ مركب وان لم يرد فاللفظ مفرد وليس هاهنا قسم
آخر قال الشيخ فصل في اللفظ المفرد الكلي اللفظ المفرد الكلي هو الذي يدل على
كثيرين بمعنى واحد متفق اما كثيرين في الوجود كالانسان او كثيرين في جواز التوهم
كالشمس وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه ان يشترك في معناه كثيرون

فان منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه الشارح قال الله العبد هاهنا بحثان الاول قدم
الشيخ في كتاب الاشارات تعريف الجزئي على تعريف الكلي فقال الجزئي هو الذي نفس
تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه واذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي
ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فجعل كون الجزئي هو الذي
نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة فيه علة لانه يجعل الكلي هو الذي نفس تصور
معناه من وقوع الشركة فيه سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل فابطل بهذا الترتيب
هذا المذهب لانه لما ثبت الجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة
فيه وثبت ان الكلي مقابل للجزئي وانه لا واسطة بينهما واذا كان الامر كذلك
وجب ان يكون معنى الكلي ما يقابل معنى الجزئي فثبت ان الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصور
معناه ان يشترك فيه كثيرون مثل معنى الانسان والحيوان ومثل الشمس والقمر فانهما كليان
وان امتنعت الكثرة فيهما في الوجود لكن امتناع الكثرة ليس لعدم صلاحيتهما للكثرة
بل لمانع من خارج ومن اعتقد بان لفظ الشمس ان يكون كلية بالنسبة الى شموس متوهمة
يشترك في معناه حتى اذا لم يتوهم الكثرة الوهمية لم يكن اللفظ كليا فقد اخطأ لان
اللفظ كلي وان لم يتمثل في الذهن شموس كثيرة يشترك في معنى هذا اللفظ بل كليته
بسبب صلاحيته لاشتراك الكثرة في معناه ان كانت وان لم يوجد الكثرة لا في الخارج
ولا في التوهم البحث الثاني في تقسيم الكلي الكلي اما ان يكون ممتنع الوجود كاجتماع
الضدين واما ان يكون ممكن الوجود وهو اما ان لا يكون موجودا في الخارج مثل جبل
من ياقوت وبحر من زيبق واما ان يكون موجودا وهو اما ان يكون الموجود منه واحدا
او اكثر من واحد فان كان واحدا فاما ان يكون الكثير منه ممكنا ان يوجد وهو مثل الشمس
عند من يجوز وجود شموس كثيرة واما ان لا يكون ممكنا ان يوجد اكثر من واحد وهو
مثل الاله تعالى وان كان الكثير منه موجودا فاما ان يكون متناهيا وهو مثل الكواكب
واما ان لا يكون متناهيا وهو مثل النفوس البشرية عند من لا يجوز انقطاعها
قال الشيخ فصل في اللفظ المفرد الجزئي اللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن ان يكون
معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لاشياء فوق واحد بل يمنع نفس مفهومه
من ذلك كقولك زيد فان معنى زيد اذا اخذ معنى واحدا هو ذات زيد الواحد فهو
لا في الوجود ولا في التوهم يمكن ان يكون لغير ذات زيد الواحد اذ الاشارة تمنع
من ذلك فانك اذا قلت هذه الشمس او هذا الانسان يمتنع من ان يشترك فيه غيره
الشارح قال الله العبد الجزئي هو الذي معناه الواحد لا يصلح اشتراك كثيرين فيه
البتة مثل المتصور من زيد اذا جعل اسما لهذا الشخص مثلا فان المفهوم منه لا يصلح للشركة

البتة والممتنع ان يصدق على غيره لان التعيين الذي لزيد لا يمكن ان يكون لغيره والا لكان
غيره عينه وهو محال والفرق بين زيد والشمس مع امتناع الكثرة فيهما في الوجود انه
يمكن ان يتوهم شموس كثيرة ويصح وقوع لفظ الشمس عليها بالسوية فصلاحية الشركة باقية مع
وجود الكثرة ولا يمكن ان يتوهم اشخاص كثيرة كل واحد منها زيد بعينه لان تعينه لا يمكن ان يكون
لغيره فليس لهذا اللفظ صلاحية الشركة بحال وهذا الفرق انما هو بين زيد والشمس اما هذه
الشمس فجزئي كلفظ زيد وكذا كل ما اقترنت به الاشارة واعلم ان الجزئي تستعمل بمعنى
اخر وهو ان كل واحد من المشتركات في معنى الكلي يقال له جزئي بالاضافة الى الكلي مثل
الانسان بالاضافة الى الحيوان وكذلك الفرس ونحوهما والجزئي بهذا المعنى يغاير الجزئي
بالمعنى الاول بوجهين احدهما ان الجزئي بهذا المعنى انما تتحقق جزئيته بالاضافة الى الكلي
ولا كذلك الجزئي بالمعنى الاول والثاني ان الجزئي بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان
فانه جزئي للحيوان مع انه كلي واما بالمعنى الاول فلا يكون كليا البتة قال الشيخ **فصل في الذاتي**
ولنترك الجزئي ولنشتغل بالكلي فكل كلي فاما ذاتي واما عرضي والذاتي هو الذي
يقوم ماهية ما يقال عليه ولا يكفي في تعريف الذاتي ان يقال ان معناه ما لا يفارق
فكثير مما ليس بذاتي لا يفارق ولا يكفي ان يقال ان معناه ما لا يفارق في الوجود ولا يصح
مفارقته في التوهم حتى ان رفع في التوهم يبطل به الموصوف في الوجود فكثير مما ليس هذا
بذاتي هو بهذه الصفة مثل كون الزوايا المثلث مساوية لقائمتين فانه صفة لكل
مثلث ولا يفارق في الوجود ولا يرتفع في الوهم حتى انه لو رفعناه وهما لوجب ان
يحكم ان المثلث غير موجود وليس بذاتي ولا ايضا ان يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته
بينا فانه كثير من لوازم الشيء التي تلزمه بعد تقرر ماهيته يكون بينة اللزوم له بل الذاتي
ما اذا فهم معناه واخطر بالبال وفهم معنى ما هو ذاتي له واخطر بالبال معه معا لم
يمكن ان يفهم ذات الموصوف الا ان يكون قد فهم له ذلك المعنى اولا كالانسان
والحيوان فانك اذا فهمت ما الحيوان وفهمت ما الانسان فلا يفهم الانسان الا وقد
فهمت اولا انه حيوان واما ما ليس بذاتي فقد تفهم ذات الموصوف مجردة دونه
ما اذا فهم فربما لزمه ان يفهم وجوده له بينا كالمساواة للنقطة او يفهم بحث وحظ
الزوايا للقائمتين في المثلث او يكون جائزا ان يرتفع توهما وان لم يرتفع وجودا
كالسواد للانسان الزنجي او يرتفع وجودا وتوهما معا مثل الشاب في سطور
والقعود فيما يسرع زواله فاعلم ذلك **التفسير** قال ايده الله لما كان المقصود والغرض
من هذا الفن ان كان المعقول والجزئي بالمعنى الاول ادراكه لا يكون الا حسيا او خياليا
لا عقليا لا جرم لا نشتغل بالبحث عن احواله ولانها ايضا غير متناهية والاشتغال

كل ما اقترنت به الاشارة فهو جزئي

الجزئي الاضافي

بالبح

بالبحث عن الكلي واما تقسيم الكلي الى الذاتي والعرضي فاعلم ان كل ماهية فاما ان يكون ملتئمة
من حقايق مختلفة واما ان لا يكون والاول يسمى الماهية المركبة مثل الانسان
فان ماهيته مركبة من الحيوان والناطق والثاني يسمى الماهية البسيطة مثل للاله تعالى
واما الماهية المركبة فلا شك ان تحققها متوقف على تحقق كل واحد من اجزائها
اما عدمها فلا يتوقف على عدم كل واحد من اجزائها بل عدم واحد منها يكفي في عدم
تلك الماهية المركبة ثم ان الماهية المركبة ثم ~~ان الماهية~~ اذا تحققت فلا شك انه
يصحبها امور وذلك الامر يتوقف تحققه على تحقق تلك الماهية وذلك الامر اما ان
يمكن انفكاكه عن تلك الماهية واما ان لا يمكن فالذي يتوقف عليه تحقق الماهية
ويكون داخلا في تحققها يسمى بالذات والخارج عنها الذي لا ينفك عنها يسمى بالعرض
اللازم والذي ينفك عنها يسمى بالعرض المفارق فلنعرف كل واحد منها وقد اختلفوا
في تعريف الذاتي فمنهم من فسره بانه الذي لا ينفك الذات عنه ويندرج فيه جميع لوازم
الوجود والماهية ومنهم من فسره بالحق منه وهو انه الذي يكون بين الثبوت للماهية
لا محالة ومنهم من فسره باخص منه وهو ان يكون جزءا للماهية داخلا فيها والتعريف العام
هو هذا القول بيانه هو انا نتكلم في المركب الذي ماهيته وحقيقته مركبة من اجزاء
فنقول لا شك ان تلك الماهية لا توجد في الاعيان الا اذا تقدمها اجزاؤها
بالذات واذا كان وجود الاجزاء كذلك في الاعيان وجب ان يكون وجودها في الاذهان
ايضا كذلك لان العلم صورة مطابقة في الذهن للامر الموجود فيتقدم الاجزاء بعينه
في التصور كما هي في الوجود وللذاتي اوصاف ثلث الاول ان الموصوف اذا
اخطر بالبال واخطر ما هو ذاتي بالبال كان وجود ذلك الوصف بينا له يجب
يمتنع سلبه عنه وبعض اللوازم ايضا كذلك فان اللازم بلا وسط كذلك والثاني
ان تصور الذاتي متقدم على تصور ما هو ذاتي له بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين
وهذه هي الخاصة التي لا يشاركه فيها شيء من اللوازم الثالث ان لا يكون وجوده للموصوف
بعلة اخرى من خارج وهذا الوصف يشاركه اللوازم التي يلزم الشيء لماهيته لا لشيء
وجوده مثل كون الثلثة فردا والمثلث متساوي الزوايا بالقائمتين فليست
الفردية موجودة بعلة اوجدتها الثلثة بل الثلثة في نفسها وماهيتها لا يكون الا فردا
انما اذا جعلت علته فقد جعلتها فردا فقد عرفت بهذا ان تعريف الذاتي
انما يصح بان يقال هو الذي يتوقف تحقق الذات على تحققه وهو الذي يكون داخلا
في تحققه مراجعه **فصل في العرضي** واما العرضي فهو كل ما عدا ذلك مما ليس بذاتي
ويغلط فيه فيظن **التفسير** قال ايده الله رسم العرضي فانه يصحب الماهية ولا يكون

الاصطلاحي في تعريف الذاتي

التعريف العام للذاتي هو ان يكون جزءا للماهية داخلا فيها

اللازم البين

جزءا منها وهو اما لازم واما مفارق واللازم اما ان يلزم الشيء لامر خارج واما ان
يلزمه لماهيته وما يلزمه لماهيته فاما ان يكون بينه وبين الشيء وسط واما ان لا يكون
فالا واسطة بينه وبين الشيء يكون بين اللزوم له يمتنع رفعه عنه في الوهم وان
لم يكن ذاتيا ونعني بقولنا انه بين اللزوم له انا متى تصورنا ذلك الملزوم
وذلك اللازم ثم حصل الملزوم في الذهن وجب حصول اللازم فيه لاستحالة
انفكاك اللازم عن الملزوم فحينئذ يمتنع رفعه عنه في الوهم واما اذا كان بين
اللازم والملزوم وسط فان العقل مهما لم يعتبر ذلك الوسط لا يجزم بثبوت ذلك
اللازم له لانه ممكن لذاته والممكن لذاته اذا لم يعتبر علته لم يستحق الثبوت فاذا
اعتبر ذلك الوسط فانه يجزم بثبوت ذلك اللازم له وعند ذلك يمتنع رفعه
عنه في الوهم وبين اللزوم له مع كونه غير ذاتي ولي ذكرنا ان اللازم قد يكون بوسط
وقد يكون بغير وسط مالفرق بقولنا لانه حين يقال لانه كذا ومعناه ان الوسط
ما يقرن بصيغة التعليل مثاله اذا قال قائل الانسان ضاحك فقيل لم يقال لانه
متعجب اما ولذلك العلم بوجوده الضاحكية للانسان اذا عرفت هذا فلا يلتفت
الى ما يقال ان الذاتي هو الذي يمتنع رفعه عن الشيء وما ليس بذاتي فلا يمتنع رفعه
فان اللازم بغير وسط ليس بذاتي مع انه يمتنع رفعه عن الشيء وجودا وتوهما
ومثاله كون المثلثة فردا او يكون الانسان مستعد القبول العلم وما له وسط فيمتنع
رفعه ايضا اذا علم وجوبه وازومه من جهة ذلك الوسط وهذا مثل كون المثلث
مساوي الزوايا لقائمتين واما اللازم بسبب امر خارجي فمثل السواد للزنجي
والذكورية والانوثة للحيوان واما الوصفي المفارق فتنقسم من وجهين احدهما
اما ان يكون سريع الزوال كصفرة الوجل وحمرة الخجل واما ان يكون بطيء الزوال
كالشباب الثاني اما ان يكون سهل الزوال كغضب الحليم واما ان يكون عسير الزوال
كحلم الحليم غير المقول في جواب ما هو **فصل** في مراتب الدال ما هو مقول في جواب
ما هو ومنه ما ليس بمقول والذاتي المقول في جواب ما هو مشكل ويكاد في اكثر
الشروح يغفل عن تحقيقه ويكاد ان يرجع ما يراه الظاهريون من المنطقيين في المقول
في جواب ما هو الى انه هو الذاتي لكن الذاتي اعم منه وتحقيقه بحسب ما انتهى
اليه بحثنا ان الشيء الواحد قد يكون له اوصاف كثيرة كلها ذاتية له لكنه انما هو ما هو
لا بواحد منها بل كلها فليس للانسان انما هو انسان بانه حيوان بل بانه مع حيوانيته ناطق
او مايت او شيء اخر فاذا وضع لفظ مفرد يتضمن كل ذلك يلزم لجميع المعاني الذاتية
التي بها تقوم الشيء فذلك الشيء مقول في جواب ما هو مثل قولنا للانسان لزيد وعمر

٢

فانه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له مثل الجوهرية والجسمية والتغذي والنمو والتوليد وقوة الحس
والحركة والمنطق وغير ذلك فلا يشذ شيء مما هو ذاتي لزيد وكذلك الحيوان للانسان
وحده بل للانسان والفرس والثور وغيره بحال الشركة فانه يشتمل على جميع الاوصاف الذاتية
التي لها بالشركة وانما يشذ ما يخص واحدا واحدا منها فالمقول في جواب ما هو سكوتا عنه
واما الداخل في جواب ما هو وهو كل ذاتي **التفسير** قال ابده الله في هذا الفصل
مباحث الاول في المقول في جواب ما هو اما المقول في جواب ما هو فنقول في التعليم
الاول المقول في جواب ما هو هو الذاتي فحسب ومنهم من قال هو الذاتي الاعم وابطل
الشيخ هذين القولين بوجهين احدهما ان لفظة ما هو انما وضعت لطلب ماهية
الشيء وسوال عن حقيقته فيكون جوابه بذكر تمام الماهية لكي يكون الجواب مطابقا
للسوال والذاتي وحده او الذاتي الاعم ليس تمام ماهية الشيء لوجود احدهما انه لو كان تمام ماهية الشيء لكان
الشيء النفس ما ليس هو وذلك محال وثانيهما انه لو كان كذلك لكان الجزء هو الكل وثالثها لو كان كذلك
لكان وجود الجزء الاخر وعدمه متشابه واحد وليس الامر كذلك فثبت ان الذاتي الاعم ليس تمام الماهية
بل الماهية عبارة عن المركب منه ومن غيره وما يخصه ان كان له امر خاص ذاتي دون ما شاركه غيره
وفيه والوجه الثاني ان المنطقيين اتفقوا على انه لا يصح ان يجاب عن سوال ما هو بفصول الاجناس
فالحساس مثلا مع انها ذاتيات مشتركة فدل ان الصالح لهذا الجواب هو اللفظ المطابق لمعناه
المتضمن لجميع ذاتياته او القول الدال بهذه الدلالة وسيوف القول بعد هذا ان شاء الله تعالى
مثال الاول قولك في جواب من سال عن الانسان بما هو انه انسان فهو لفظ مفرد دال على
كمال معناه وحقيقته بالمطابقة وعلى جميع ذاتياته بالتضمن ومثال الثاني قولك في جوابه
انه حيوان ناطق فهذا القول يدل بالمطابقة على الحيوانية والنطق اللذين هما جزءا معنى
الانسانية وبالتضمن على جميع الذاتيات الداخلة فيهما فاما اذا اتيت بقول دال
على جميع الذاتيات بالمطابقة فلم يعدل في جواب عن التعريف لولا استكراه مثل هذا
الجواب عرفا لما فيه من التطويل من غير فائدة وذلك مثل ان يقول في مثالنا انه جوهر
ابعاد ثلاثة متنفس نام متغذ مولد حساس متحرك بالارادة ناطق **البحث الثاني** في الفرق
بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو
انك عرفت ان السوال الطالب لتمام الماهية لا يكون في جوابه الا بذكر جميع الذاتيات
فتمام هذا الجواب هو المقول في جواب ما هو وكل واحد من اجزائه هو المقول في
طريق ما هو لوقوعه مذكورا بالتضمن **البحث الثالث** في اصناف الدال على ما هو وهي ثلثة
احدها بالخصوصية المطلقة وهو ما اذا كان السوال عنه بما هو ماهية اسم النوع
فيكون الجواب بذكر تلك الماهية مثل ما اذا سئل عن ماهية الانسان فجوابه بذكر الحيوان

الحيوان الناطق والثاني بالشركة المطلقة وهو ما اذا كان المسؤل عنه بما هو ماهية
اشخاص مشتركة في بعض المقومات ومختلفة في بعضها كالانسان والفرس والبقر ونحوها
كان الجواب بذكر تمام الذاتيات المشتركة ويكون دالا بالشركة المطلقة كالحيوان مثلا
وانما قلنا ان الجواب يجب ان يكون بتمام الذاتيات المشتركة لانه لو لم يكن الجواب
بها فلا يخلو اما ان يكون الجواب وهو الجزء للاتم كالجسمية مثلا وهو غير جائز لانه لا يدل
على تمام الماهية المشتركة مع ان ذلك ما هو طلب تمام الماهية المشتركة واما
ان يكون هو الاخص وح لا يكون الجواب بذكر المشترك واما ان يكون هو المساوي له
كالحساس مثلا وهو ايضا غير جائز لان الحساس لا يدل على الجسمية بالمطابقة ولا
بالتضمن لان المفهوم منه شيء ماله حس فاما ان ذلك الشيء جسم او ليس بجسم فذلك
لا يعلم من اللفظ منه بل لو علم انما نعلم بطريق اخر وحسبه يكون دلالته على الجسم
دلالة الالتزام ودلالة الالتزام غير معتبرة في العلوم لا لانها عقلية والا لا تنتقض
بالتضمن ولا لانها غير متناهية لان البين منها متناهي بل لانها تبتني ان يعين
فيها البين وذلك مما يختلف باختلاف الاشخاص وايضا لو كانت دلالة الالتزام
معتبرة لكانت الخواص صالحة لان يقال في جواب ما هو كالضاحك مثلا وقد اتفق
المنطقيون على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو بعث ان الجواب ههنا
هو الحيوان فان قيل الحيوان شيء ماله حس فيه كما ان الحساس شيء ماله حس فنقول ليس كذلك
بل الحيوان موضوع بازاء جملة المقومات المشتركة بين الانسان والفرس والبقر من التجسم والتغذي
والنمو وغيرها وانما يشتمل كل واحد فظهر الفرق بين الحساس والحيوان والثالث
ما يكون بالشركة والخصوصية معا وهو ما اذا سئل عن اشخاص غير مختلفة الا بالعدد فيكون الجواب
تمام الماهية وحده يدل بالشركة والخصوصية معا اما بالشركة فلان ذلك تمام الذاتي
المشترك بين تلك الاشخاص واما بالخصوصية فلان ما لكل واحد من الذاتيات ليس الا ذلك
القدر اذ لو كان لشيء منها ذاتي وراء ذلك لكان امتياز بعضها عن البعض بالذاتيات
وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف واعلم انه اذا سئل بما هو عن شخص واحد مثل
زيد مثلا كان الجواب بذكر تمام الماهية وهو ان يذكر اسم الماهية بان يقال انه انسان
او حد ما وهو الحيوان الناطق **البحث الرابع** في كيفية دلالة اللفظ على المعنى اللفظ اما
ان يدل على ما وضع له وبازائه مثل دلالة الانسان على الحيوان الناطق واما ان لا يكون كذلك بل يدل
على غير ما وضع له وذلك الغير اما ان يكون داخلا في المعنى المدلول عليه بالمطابقة كدخول الحيوان
تحت الانسان واما ان يكون خارجا عنه ملازما له والاول دلالة المطابقة والثاني دلالة التضمن
والثالث دلالة الالتزام ومعناها ان اللفظ يدل بالمطابقة على معنى ثم ذلك المعنى يلزمه امر خارج لا انه

جزؤه بل رفيقا ومصاحبا له مثل دلالة السقف على الجدار فان السقف بالمطابقة يدل على
الخشب والطين والاطراف وغيرها وبالتضمن على كل واحد منها وبالالتزام على الجدار فانه
معنى ملازم للجدار لمعنى ان السقف ينتقل الذهن منه الى معنى اخر قريب منه ملاصق له
فصل في المقول في جواب اي شيء اما المقول في جواب اي شيء فهو الذي تدل على معنى
يميز به عن اشياء مشتركة في معنى واحد ومنه عرضي مثل الابيض الذي يميز الثلج عن القار
وهما جسمان جمادان ومنه ذاتي مثل الناطق الذي يميز الانسان عن الفرس وهما حيوانات
وقد اصطلح قوم على ان تسموا هذا الذاتي مقولا في جواب اي ما هو فيكون المقول في جواب
اي ما هو بحسب اصطلاحهم هو المميز الذاتي بعد ماهية مشتركة مثل الناطق للانسان
بعد الحيوان دون الابيض للثلج **التفسير** ثانيا فان المقول في جواب اي شيء هو واي ما هو
اصطلاحات احدها عام وهو اللفظ المفرد الذي يدل على معنى يميز به اشياء مشتركة
في معنى واحد سواء كان ذاتيا او لم يكن مثل الابيض الذي يميز الثلج عن القار بعد اشتراكهما
في كونهما جسمين جمادين وثانيهما خاص وهو لفظ مفرد ذاتي لا يدل على ماهية البتة
بل على معنى يميز به المشتركات في ماهية يميزا ذاتيا مثل الحساس والناطق فان الحساس
ليس ماهية مشتركة للانسان والفرس والبقر وذلك لان لها مع كونها حساسة
معاني اخر مثل التحرك بالارادة والتغذي والنمو وغير ذلك وليس ايضا ماهية
مشتركة بمعنى انه من الحيوان فانه لا يوجد الا الحيوان وليس ايضا ماهية خاصة بالانسان او الفرس
او البقر لان لكل واحد منها يحتاج الى امر زائد عليه حتى تم هو ما هو فليس اذن الحساس
ماهية يوجد من الوجود لهذه الاشياء وكذلك الناطق فان حاله حال الحساس في هذا
المعنى بل الحساس انما يصلح يميز الحيوان عن النبات والناطق يميز الانسان عن العجم فهما
مقولان في جواب اي شيء هو المسؤل عنه من جملة ما تحت ماهية مشتركة فيثبت ان
المقول في جواب اي شيء هو الذي يقال على معنى ذاتي يميزه اشياء كثيرة مشتركة
في معنى واحد واعلم انه اذا سئل عن الانواع بما هو كان الجواب بذكر الجنس واذا سئل
عن الاشخاص تحت نوع بما هو فجوابه بالحد وكذلك اذا سئل عن شخص من نوع فجوابه ايضا
بالحد **فصل** في الالفاظ الكلية الخمسة الالفاظ الكلية خمسة جنس وفصل ونوع
وخاصة وعرض **فصل** في الجنس الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالانواع في
جواب ما هو وقولنا مختلفين بالانواع اي بالصور والحقائق الذاتية وان لم يعرف
بعد النوع الذي هو مضاف الى الجنس وقولنا في جواب ما هو اي قولا بحال الشركة
لا بحال الانفراد كالحيوان للانسان والفرس لا كالحساس للانسان والفرس فان الحساس
لا يدل على كمال ماهية مشتركة للانسان والفرس وان كان يدل على معنى ما ذاتي وهو كونه

والحس واطواع المتحرك بالارادة وثمن انه وفي المتعدي وغير ذلك الا على سبيل الالزام
على سبيل التضمن وفرق بين الالزام والتضمن فان السقف يلتزم الحائط ولا يتضمنه و
والبيت يلتزم الحائط ويتضمنه فيجب اواحد وب للجنس ان يحده بالاشتراكه فيه فصل الجنس
وان واحد من الجنس ان لا يزيده على النوع ولا يستقل بالنقول في قصد لوس صاحب ايساغوجي
التفسير قال ايده الله اما قوله الالفاظ الكلية خمسة جنس وفصل ونوع وخاصة وعرض
فقد علمت ان كل كلي فاما ذاتي لجزئياته واما عرضي والذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو
واما ان لا يكون مقولا في جواب ما هو والمقول ما هو قد يختلف بالعموم والخصوص فاعم المقولين
في جواب ما هو هو الجنس واخصهما هو النوع ثم ان النوع اما ان يكون من شانه ان يصير جنسا
لنوع اخر واما ان لا يكون من شانه ذلك واما الذاتي الذي لا يصلح ان يكون مقولا في جواب
ما هو فانه لا يجوز ان يكون اتم الذاتيات والا لكان دالا على الماهية المشتركة فهو اذن اخص
من ذلك لانه فهو صالح لتمييز بعض ما تحته عن بعض فهو مقول في جواب اي شيء هو بالذات
وهو الفصل واما العرضي فاما ان يعتبر من حيث انه مختص بنوع واحد لا يوجد في غيره
واما ان يعتبر من حيث انه موجود في اكثر من نوع واحد والاول هو الخاصة والثاني هو العرض
وقد يسمى بالعرض العام فخرج ان الكلي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو وهو اما جنس
واما نوع واما ان لا يكون مقولا في جواب ما هو فانه حينئذ يكون مقولا في جواب
اي شيء هو بالذات وهو الفصل واما خاصة واما عرض عام وقوله الجنس هو المقول
على كثيرين فالمقول على كثيرين جنس قريب ويندرج فيه الخمسة ولا نعني هاهنا بالمقول
على كثيرين انه الذي لا يمنع نفس تصوره من ذلك والا لكان كل نوع جنسا للخمسة
بل ان يكون مقولا بالفعل على كثيرين والثاني مختلفين بالانواع يعني بالانواع
الحقائق اي مختلفين بالحقائق وهو يخرج للانواع الاخيرة والفصول والخواص
الا فله والثالث قوله في جواب ما هو فيه احتراز عن فصل الجنس والعرض العام
واعلم ان الشيخ رسم الجنس في جواب ما هو مرادا فيه لفظ الكلي ولا حاجة اليه
لان لفظ المحمول على الاشياء ظاهر ادى له وقال صاحب المعتبر هو الكلي المحمول اللائح
في المحمولين المقولين في جواب ما هو او انه المقول في جواب ما هو على كليات
مختلفة باوصاف ذاتية وكلها متقاربة واعلم ان المشهور في الكتب ان هذا
التعريف رسم لا حد فانهم يقولون الجنس رسم مكذى وكذى وقال شيخنا رضي الله
عنه الاولى ان يجعل هذا حدا لا رسما لانه تعريف للجنس المنطقي ولا ماهية له سوى هذا
القدر فانه لا معنى لكون الحيوان جنسا الا كونه مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق في
جواب ما هو فهو بالحد اشبه لانه لو كان رسما لكان للجنس المنطقي حقيقة مغايرة لهذا الاعتبار

ملزوم له لكنه ليس كذلك واعلم ان الجنس يطلق على الجنس الطبيعي والمنطقي والعقلي وبيان ذلك
انا اذا قلنا الحيوان جنس فهاهنا الحيوان من حيث انه حيوان والمفهوم من كونه جنسا
والمركب منهما والذي يدل على الفرق بين المفهومات الثلاثة وجوه اما اولا فلان قولنا الحيوان
جنس قضية صادقة وكل قضية محمولها مغاير لموضوعها ينتج ان كونه جنسا مغاير لكونه
حيوانا واما ثانيا فلانه يصدق ان هذا الشخص حيوان وليس بجنس فلو كان المفهوم من
كونه جنسا وحيوانا واحدا لامتنع ذلك وايضا القول يصدق عليه انه جنس ولا يصدق
عليه انه حيوان واما ثالثا فلان الجنس له مراتب اربعة على ما سياتي لكن العموم والحيوان ليس
كذلك واذا ثبت المعاندة بين الحيوان والجنس والمركب من جزئين يكون مغايرا للكل
واحد منهما ثبت ان المركب من الحيوان والجنس يكون مغايرا لكل واحد منهما اذ المركب
من جزئين يكون مغايرا للكل واحد منهما اذا عرفت هذا فنقول المفهوم من الحيوان
من حيث انه حيوان يسمى جنسا طبيعيا ومن كون الحيوان جنسا يسمى جنسا منطقيا ومن المركب
منهما جنسا عقليا فيجب عليك ان تميز بين هذه المفهومات وتعرفها في الكليات
الخمسة اما مراتب الجنس فاعلم ان الجنس اما ان لا يكون فوقه جنس ويكون تحته جنس ويسمى
جنسا عاليا واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس ويسمى جنسا متوسطا واما ان لا يكون
فوقه ولا تحته جنس ويسمى جنسا مفردا فمراتب الجنس اربع اما قوله واذا حد
الجنس يجب ان لا يزيده على النوع ولا يستقل بالنقول في فرفريوس فاعلم ان المعلم الاول
لما رسم الجنس بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو حسب من فرفوريوس
صاحب ايساغوجي انه يعني النوع الذي هو احد الاوصاف الخمسة وجوز تعريف كل
واحد منهما بالآخر فتتقدم معرفة كل واحد منهما على الآخر وذلك محال فاجاب وقال
الجنس والنوع امران اضافيان والاضافيان يعرف كل واحد منهما بالآخر كالبنوة
فانها تعرف بالابوة والابوة تعرف بالبنوة وكذلك الجار والصديق فقيل له
المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر اما انه يعلم كل واحد منهما بالآخر فلا وفرق
بين ما يعلم الا مع الشيء وبين ما لا يعلم الا بالشيء فما لا يعلم الا مع الشيء يجب ان يكون
معلوما مع كونه معلوما ومجهولا مع كونه مجهولا لا محالة وما لا يعلم الا بالشيء الا به يجب
ان يكون معلوما قبل الشيء لا معه ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن
وما الاب اذا كان العلم بهما معا فليس الطريق هذا بل هاهنا ضرب من التلطف و
هو ان يقال الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث ذلك متولد منه والابن
النطفة المولود فليس في هذا التعريف شيء لا يعرف الا بالابن ولا فيه حوالة ايضا
فلما كان الامر كذلك يجب ان لا يعرف الجنس بالنوع ولا النوع بالجنس فاقول هذا

التشخص ونعلم ان الفلاسفة اراد بالنوع ههنا حقيقة الشيء وذاته وعلى هذا اندفع الدور **فصل**
في النوع واما النوع فهو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو ويقال ايضا عليه
وعلى غيره في اخر في جواب ما هو بالشركة مثل الحيوان الذي هو نوع من الجسم فانه يقال على الانسان
والفرس في جواب ما هو بالشركة وايقال الجسم عليه وعلى غيره ايضا بالشركة في جواب ما هو وقد
يكون الشيء جنسا لانواع ونوعا لجنس مثل الحيوان للجسم ذي النفس فانه نوعه الانسان والفرس
فانه جنسهما اللغة تسمى كذا ارتفاع الى جنس لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس والانحطاط الى
نوع لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع وقد ترسم بانه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب
ما هو كالانسان لزيد وعمرو والفرس لهذه وتلك **النفير** قال ايده الله النوع مطلق
بالاشتراك على معنيين احدهما النوع الحقيقي وحده انه الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد
فقط في جواب ما هو مثل الانسان لزيد وعمرو وقولنا مختلفين بالعدد فقط اي بالوصف
والثاني النوع الاضافي وحده انه الكلي الذي يقال عليه الجنس في جواب ما هو بالشركة
مقولا اوليا مثل الانسان والفرس والثور المقول عليها الحيوان فان قيل ما معنى الاولية
وما الفائدة في عدم اعتباره في الحد الاول دون الثاني فنقول المحمول على الشيء اما ان يكون بواسطة
واما ان لا يكون فالمحمول الذي يكون بغير واسطة يسمى اوليا وانما اعتبره في المعنى الثاني دون الاول
لان كون الحيوان نوعا اضافيا انما هو بالقياس الى الجسم الذي يحمل عليه بغير واسطة لا بالقياس
الى الجوهر الذي يحمل عليه بواسطة وانما لم يعتبره في المعنى الاول لانه انما يكون مقولا في جواب
ما هو اذا كان الاعلى تمام ذات تلك الاشخاص وحينئذ لا يبقى شيء اخر يدل على
تمام الذاتيات واعلم ان المعنى الاول يطابق نوع الانواع فقط مثل الانسان
والثاني يعمه وغيره وظن بعض المنطقيين بان اسم النوع في الموضعين بمعنى واحد باطل
من وجوه احدها ان النوع بالمعنى الاول يستحيل ان يكون جنسا وبالمعنى الثاني لا يستحيل
وثانيها ان النوع بالمعنى الاول انما يتحقق نوعيته بالقياس الى الاشخاص التي تحته
وبالمعنى الثاني انما يتحقق بالقياس الى الجنس الذي فوقه وثالثها ان النوع بالمعنى
الاول لا يجب ان يكون مركبا واما النوع الاضافي فانه يجب كونه مركبا لان كل ما كان
مشاركا لغيره في الجنس ومباينا له بامر ذاتي فلا بد وان يكون مركبا ورابعها
انه يمكننا ان نتصور النوع الحقيقي مع الشك في النوع الاضافي مثل ان نتصور الانسان
ونشك في انه هل له جنس ام لا وايضا ظن بعضهم بانهما مختلفان بالعموم والخصوص
باطل لانه قد يوجد كل واحد منهما دون الاخر اما ان النوع الاضافي موجود بدون النوع
الحقيقي فظاهر لان الاجناس المتوسطة انواع اضافية وليست انواعا حقيقية
واما ان النوع الحقيقي قد يوجد بدون الاضافي فلان الماهيات اما ان يكون بسائط واما ان

يكون

يكون مركبات فان كانت بسائط فكل واحد منها نوع حقيقي وليس بمضاف والا لكان له جنس
ولكان مركبا وقد فرض بسيطا هذا خلف وان كانت مركبات فلا بد من انتهائها الى البسائط
والا لزم تركب كل ماهية من اجزاء لا نهاية لها وهو محال وتلك البسائط يمتنع ان يكون
نوعا اضافيا لما ذكرنا وارجع الى شرح المتن **قوله** واما النوع فهو الكلي الذاتي يقال
على كثيرين في جواب ما هو فاعلم ان هذا التعريف يشمل الجنس لانه كلي ذاتي مقول على كثيرين في
جواب ما هو فليس هو تعريفا مانعا للنوع اصلا **وقوله** ويقال ايضا عليه وعلى عدة شيء
اخر في جواب ما هو بالشركة فهذا ايضا غير تام وغير صريح لانه ينبغي ان يقال ما يقال
عليه الجنس وعلى غيره في جواب ما هو فالحد التام للنوع الاضافي ما ذكرناه **وقوله**
وقد يكون الشيء جنسا لانواع ونوعا لجنس مثل الحيوان للجسم ذي النفس فانه نوعه الانسان
والفرس فانه جنسهما اللغة ينتهي الارتفاع الى جنس لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس
والانحطاط الى نوع لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع فاعلم انه لما يمكن ان يكون فوق ماهية
مشتركة ماهية مشتركة فلذلك يمكن ان يكون الشيء الذي هو جنس لشيء نوعا لشيء اخر وينتهي
الصعود الى جنس لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس وفي النزول الى نوع لا نوع تحته ويسمى
نوع الانواع وانما يجب انتهاؤهما لاستحالة علل ومعلولات لا نهاية لها وينبغي ان
يعلم ههنا مراتب الجنس والنوع بالتفصيل اما مراتب الجنس فهذه جنس عال ليس فوقه جنس
البتة وجنس متوسط هو نوع وجنس تحته اجناس وجنس سافل هو نوع وجنس ليس
تحته اجناس واما مراتب النوع فنوع عال هو نوع وجنس وجنس ليس بنوع اذ
ما فوقه جنس الاجناس الذي لا يصلح نوعا ونوع متوسط هو جنس ونوع وجنسه
نوع ونوعه سافل ليس تحته نوع فليس بجنس البتة وهذا السافل يقال له نوع
بالمعنى الاول والثاني جميعا والمثال المشهور بهذه المراتب هو الانسان نوع الانواع
وجنسه الحيوان وجنس الحيوان الجسم ذو النفس وجنس الجسم ذي النفس الجسم وجنس
الجسم الجوهر فالجوهر جنس الاجناس كما ان الانسان نوع الانواع والحيوان جنس
سافل اذ ليس تحته جنس وهو نوع بالنسبة الى ما فوقه والجسم نوع عال اذ ليس
جنسه نوعا وهو جنس بالنسبة الى ما تحته والجسم ذو النفس متوسط بينهما فهو جنس
تحته جنس ونوع فوقه نوع والغرض من ذكر الامثلة التفهيم لانه يعين الحدس ويقوي
الذهن لا التحقيق قال الشيخ **فصل في الفصل** واما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي
يقال على نوع تحت جنسه حين يسأل بانه اي شيء هو فيه كالناطق للانسان فيجاب حين
يسأل انه اي حيوان والفرق بين الناطق والانسان ان الانسان حيوان له نطق
والناطق شيء ما لا يعلم اي شيء هو وله نطق والنطق فصل مجرد والناطق فصل مركب

وهو الفصل المنطقي التفسير قال ايده الله سهنا مباحث الاول في تعريف الفصل اعلم ان الفصل
يطلق على ثلثة معاني احدها ما به يمتاز الشيء عن غيره وان كان عرضيا مفارقا مثل القيام والقعود
وما اشبه ذلك وقد ينفصل الشيء به عن نفسه وثانيها ما به يمتاز الشيء عن غيره وان كان عرضيا
لكنه لا يكون مفارقا مثل سواد الغراب وبياض الثلج وثالثها ما به يمتاز الشيء عن غيره بحسب
ذاته وهو الفصل الذاتي وحده انه الكلي الذاتي الذي يقال على النوع في جواب
اي ما هو وشرح ذلك ان الفصل هو المقول على الانواع بالذات اي على واحد واحد
في جواب اي ما هو كقولنا اي الاشياء الحيوان فيقال الحساس وان الانسان فيقال
الناطق وفرق بين الانسان والناطق فان الانسان حيوان له نطق والناطق شيء ما له النطق
اي شيء هو له نطق الا انه تدل على الحيوان بطريق الالتزام لا بطريق التضمن واذا قلنا
ان لفظ كذا تدل على كذا فانا نعني طريق المطابقة والتضمن لا طريق الالتزام فان
الناطق لا يدل الا على شيء له نطق والنطق فصل مجرد والناطق فصل مركب وهو الفصل
المنطقي لان الناطق يحمل على النوع دون النطق واعلم ان الذاتي اذا لم يصلح ان يكون
مقولا في جواب ما هو وجب ان يصلح لان يقال في جواب اي ما هو لانه لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات المشتركة والا لكان مقولا على المشتركات فيه في جواب ما هو وقد فرض
ليس كذلك واذا لم يكن اعم وجب ان يكون مساويا لما هو للجنس او اخص منه فان
كان مساويا لما هو الجنس يميزه الجنس عما يشاركه في جنس اعلى منه وان كان اخص
يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركه الموصوف به في الوجود او في جنس ما لان كل خاص
به امر غير به عام يتصف به اذا كان مشاركا له في امر عام وكذلك يصلح ان يكون جوابا لسؤال
الطالب لتميزه وهو لفظ اي فان اي يطلب تميز الشيء عما يشاركه في امر عام فمثلا اذا
قيل للانسان اي حيوان هو كان ذلك طلبا لتميزه عن المشاركات في الحيوانية فجوابه
الامر الذي يخصه دون غيره من الحيوانات كالناطق او الضاحك او غيرهما من الخواص ذاتية
كانت او عرضية فان اي لا تتعين الذاتي بجوابه الا على اصطلاح بعض الناس فان قيل
اذا سئل عن الانسان ما اي شيء سواد اي موجود هو فجوابه ما ذا يكون فنقول اي شيء
هو اي موجود هو مراد فان سؤال السائل بما هو وحسبه يكون الجواب بتمام ماهيته
لانه يطلب بهذا السؤال جميع ماله في ذاته بعد الشيئية والوجود وذلك ماهيته اما
اذا قرن لفظ اي بغير الشيء او الموجود من الامور العامة كان المراد طلب تميزه عن مشاركه
في ذلك العام وكل مميز صالح لجوابه وان لم يكن ذاتيا وهذا القسم من الذاتي الذي
ليس بدال على الماهية مميز لا محالة وكان صالحا لهذا الجواب وقد سمي باسم الفصل
وان كان كل مميز فصلا سواء كان ذاتيا او عرضيا لكنهم خصصوا بهذا الاسم المميز الذاتي

وقد ذكر جده ان الفصل ليس ذاتيا لطبيعة الجنس المطلقة والا لم يعقل ولم يوجد بدونه
فان الشيء لا يخلو عن ذاتياته والحيوانية في مثالنا قد يوجد بلا ناطق وليس ايضا
ذاتيا بالنسبة الى المركب منه ومن الحيوانية ولا طائل في الفرق بينه وبين الاوصاف
فان جميعها ذاتية بهذا الاعتبار فان الضحك ذاتي للحيوان الضاحك من حيث
هو ضاحك والبياض للجسم الابيض من حيث ابيض بل الفصل ذاتي لطبيعة الجنس
المخصوصة بهذا المعنى فان تلك الطبيعة انما يصير هي ما هي بالفعل بوجود الفصل
فان الحيوان المطلق لا ذات له وانما يصير له ذات لقوام بالفصول فاذن
الفصل مقدم للجنس من حيث يوجد لا من حيث يتحقق جنسا لان الفصل خارج عن
ماهية الجنس كما ان الجنس خارج عن ماهية الفصل فهكذا ينبغي ان يفهم ذاتية
الفصل فهو اذن بالقياس الى النوع مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم
وبالقياس الى طبيعة الجنس المخصصة في الوجود ايضا مقوم كالناطق فهو مقوم
الانسان مقسم للحيوان ومقوم ايضا لطبيعة الجنس المخصصة في الوجود الثالث
كل فصل مقوم للجنس العالي فهو مقوم للجنس السافل لانه مقوم العالي جزء السافل
فيكون جزءه مثل ان الفصل الذي مقوم للجنس لتقدم الحيوان ولا ينعكس لان
السافل مركب من العالي وغيره فليس كل ما كان جزء المركب كان جزء الكل واحد
من اجزائه مثل ان الفصل الذي تقوم الحيوان لا يتقدم الجسم والجسم يوجد بدونه
وكل فصل مقسم للجنس السافل فانه مقسم للجنس العالي لانه متى صدق السافل
صدق العالي فاذا صدق على بعض الجنس السافل انه كذا وعلى البعض لا كذا فانه
ليس كذا فقد صدق الحكم في لا محالة على بعض العالي فيحصل الانقسام لكن لا
ينعكس لانه ليس متى صدق العالي صدق السافل فلا يلزم من قولنا بعض العالي
كذا وبعضه ليس كذا صدق ذلك في السافل ومثال الاول الحيوان كما
ينقسم الى الناطق وغير الناطق والجسم ايضا منقسم الى الناطق وغير
الناطق ومثال الجسم منقسم الى متغذ وغير متغذ ولا ينقسم الحيوان اليهما
قال الشيخ فصل في الخاصة واما الخاصة فهي الكلي الدال على نوع واحد في
جواب اي شيء هو لا بالذات بل بالعرض اما نوع هو جنس كما في الزوايا في
المثلث لمثلث وهو خاصة ملازمة مساوية او الكتابة وهي خاصة غير
ملازمة ولا مساوية بل اخص التفسير قال ايده الله للخاصة تحديد بانها كلية
مقولة على نوع واحد قولا غير ذاتي فقولنا كلية يشترك فيها الخمسة وقولنا
على نوع واحد يشترك فيه الفصل ويخرج عنه العرض العام وقولنا قولا غير

ذاتي يخرج عنه الفصل والجنس وزاد الشيخ فيه في جواب اي شيء هو لا بالذات
بل بالعرض ولعله لا حاجة الى هذه الزيادة والخاصة الحقيقية مركبة من امور احدها
ان يكون موجودة النوع كله في جميع اشخاصه وثانيها ان يكون للنوع وحده وذلك
اما نوع هو جنس تحته انواع كمساواة الزوايا من المثلث لقائمتين واما نوع ليس هو
الجنس لانوع تحته كالضاحك للانسان وثالثها ان يكون موجودة له دائما لا في زمان
دون زمان فما اجتمعت فيه هذه الامور فهو الخاصة الحقيقية وما وجد فيه واحد من هذه
الثلثة سميت خاصة بالمجاز مثال ذلك ان ذا الرجلين خاصة لا وجود في جميع اشخاص
الناس لكنها يتعدى الانسان ويوجد في غير نوعه وهو الطائر والهندسة ايضا خاصة
للانسان لكنها ليست موجودة في كل انسان ووجود اللحية خاص الانسان لكنه له في
زمان دون زمان فاما قوة التعجب التي صدر عنها الضحك فخاصة للانسان وحده ولجميع
اشخاصه وفي كل زمان فهي الخاصة الحقيقية له والمعبر عنه في العلوم الخواص الحقيقية لكن
افضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارقه ثم اتفقها في تعريف
الشيء ما كان بين الموجود له وقوله مثل الضاحك للانسان وهو خاصة للانسان وهو
خاصة ملازمة مساوية للانسان ليس معناه الضاحك بالفعل ولكن كونه ذلك بالقوة
والكتابة خاصة النقص ليس معناها عليه ذلك العكس ولكنها التي بالفعل وبين العلم
بالكتابة فان اعتبر كلاهما بالقوة كانتا مساويتين وان اعتبر كونها بالفعل يكون
النقص وان اعتبر كلاهما بالفعل كانت الكتابة خاصة ناقصة لانها يوجد بالفعل
اقل من الضاحك بالفعل واعلم ان الشيء الواحد يجوز ان يكون خاصة ويكون عرضا عاما لكن
بالقياس الى شيئين مختلفين كالمشي فانه من خواص الحيوان باعتبار انه موجود فيه
وغير موجود في كل اخر غيره عرض عام للانسان باعتبار انه موجود فيه وفي غيره واعلم
ان الخاصة قد يكون خاصة للنوع الاخير مثل الضاحك للانسان وقد يكون للنوع المتوسط مثل الماشي
للحيوان وقد يكون للنوع العالي مثل الحركة للجسم وقد يكون للجنس العالي مثل الكون للجوهر مما بالقياس الى
لان كونه خاصة ليس الا انه موجود فيه لا في غيره سواء كان ذلك الذي هو موجود فيه
نوعا او جنسا واعلم ان الخاصة قد يكون بسيطة وهي ظاهرة وقد يكون مركبة ومتى لم يكن
للنوع صفة كل واحد منها اعم منه فاذا قيد البعض بالبعض حصلت صفة مقيدة مساوية
لذلك النوع واكثر الخواص المذكورة في رسوم طبايع الاجناس لذلك قال الشيخ **فصل**
في العرض واما العرض العام فهو كل مفرد عرضي اي غير ذاتي مشترك في معناه انواع
كثيرون كالبياض للثلج والقطن والاسنان فكان لازما مفارقا لكل واحد من النوع
او للبعض جوهرا في نفسه كالابيض او عرضا كالبياض بعد ان لا يكون مقوما لكل حقيقته

فانها

فان وقوع العرض على هذا وعلى الذي هو قسيم الجوهر الموجود وقع لمعنيين مختلفين التفسير
قال ابدا الله بهذا الحاث **البحث الاول** في حد العرض العام هو كلي يقال انه المقول على
كثيرين مختلفين بالنوع قولا غير ذاتي فقولنا المقول على كثيرين لفظ مرادف للكلي ويندرج
فيه الكليات الخمسة وقولنا مختلفين بالنوع يخرج عنه الجنس والفصل والخاصة واعلم ان
الخاصة والعرض العام مشتركان في كون كل واحد منهما خارجا عن الماهية لكن الخاصة
تمتاز عن العرض العام بكونها مختصة بكل واحد والعرض العام يوجد في كل وفي غيره والمثال
المذكور في الكتاب البياض للثلج والطائر المسمى بالققنس يحكى انه طائر في ناحية المشرق على
شط بحر الصين وكان ابيض وينوح مدة واحدة فاذا فرغ هو وانعقاد من برسه النوح
بجمع ما قدر عليه من الشيخ والنعام وجلس عليه وجعل ورادعه فاذا مضت ايام حدث
الاثنى منقار كالزبد وصير الذكر كالقداحة ويخرج منها نار يحرق الحطب ويحرقهما وقد اورد
بعض المتقدمين في مثال العرض العام البياض للانسان وامكن الشيخ ذلك لان البياض لا يحمل
على الانسان بانه هو ونحن نتكلم في المحمولات واما الابيض فانه يحمل فيقال للانسان ابيض فالعرض
العام الابيض دون البياض واعترض صاحب المعتبر على قوله البياض هو غير محمول فقال
الابيض معناه ذو البياض ملفوظ ذو للنسبة فالمحمول بالحقيقة هو البياض واذا كان
كذلك فالابيض ليس بمحمول فقط بل هو لفظ دالة على ذات المحمول والنسبة فالمحمول
بالحقيقة هو البياض واعلم ان لفظ البياض من حيث هو لا يحمل على الانسان فلا يقال الانسان
بياض فهو ليس بمحمول من حيث اللفظ وانما يحمل عليه لفظ الابيض فيقال للانسان ابيض
البحث الثاني في تقسيمه الاول العرض اما لازم كالبياض للثلج والطائر الذي يسمى بالققنس
واما غير لازم كالحركة والسكون للحيوان الثاني العرض اما ان يكون عاما للجنس كالموجود
الواحد واما ان يكون عاما بالنسبة الى النوع خاصا بالنسبة الى الجنس كاللون فانه
خاصة للجسم وعرض عام للانسان وقد يكون شيء واحد جنسا ونوعا وخاصة وعرضا عاما مثل
اللون فانه نوع من الكيف وجنس للسواد والبياض وخاصة للجسم وعرض عام لانواع
الجسم **البحث الثالث** منهم من ظن ان هذا العرض هو العرض الذي هو قسيم الجوهر وهو
خطا لان ذلك العرض مستعمل بازاء الجوهر وهذا مستعمل بازاء الذاتي والعرض بهذا المعنى
قد يكون جوهرا كالابيض فانه جوهر وعرض عام اما انه جوهر فلانه جسم ذو بياض واما انه
عرض عام فلانه كلي محمول على الثلج والجص وليس بجنس له ولا فصل ولا نوع ولا خاصة
فاذن هو عرض عام لان الكلي لا يخلو عن احد هذه الامور الخمسة والعرض لا يكون جوهرا
قال الشيخ **فصل** في الاعيان والاوهام والالفاظ والكتابات الشيء اما عين موجودة واما
صورة موجودة في الوهم او العقل ماخوذة عنه ولا يختلفان في البلدان والامم واما لفظ

يدل على الصورة التي في الوهم او العقل معبرة عنها واما الكتابة فدالة على اللفظ ويختلفان في الامم
والكتابة دالة على اللفظ واللفظ دال على الصورة الوهمية او العقلية وتلك
الصورة دالة على الاعيان الموجودة التفسير قال ايده الله قالوا ان الاشياء اربع وجودات
وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللفظ ووجود في الكتابة والحقيقي
هو الوجود العيني اما الذي في الذهن واللفظ والكتابة فيسمى وجودا بالمجاز واعلم
ان الانسان قد اعطاه الله قوى حسية ترتسم فيها صور الامور الموجودة في الخارج
ثم يتادى منها الى النفس وتحفظ فيها ولما كان الحس يؤدي الصورة الى النفس وترتسم
فيها فلذلك يرتسم فيها ايضا امور لا على هذا النحو كما في حال النوم فاذن للامور
وجود في الاعيان ووجود في الذهن على معنى ان النفس تاخذ تلك الصور من الاعيان
بواسطة الحس وينبغي ان يعلم السبب في وضع الالفاظ بازاء المعاني وذلك حاجة
الانسان في حصول كماله لانه لا يستتم مصالحه الا بالمشاركة والمحاورة والمعاونة فلذلك
احتاج كل واحد الى ان يعرف ما في ضميره لصاحبه وكان الاسهل ان يكون ذلك
بالتصويت مما هدت الطبيعة الى استعمال الصوت واعطى الانسان باذن الله الة يقطع الحروف
ويركبها فوضعت الالفاظ على ما يدل على ما في النفس فاذا ارتسم من الصورة المحسوسة معنى سمع
لفظ ارتسم معناه في النفس ثم احتيج الى التفهيم الغائبين الموجودين في زمان واحد والمستقبلين
ليتم المصالح الانسانية بتعاون القرون واستعانة البعض بالبعض فاخترعت اشكال الكتابة
بهداية الله تعالى والكتابة تحاذي بها تركيب اللفظ وذلك للسهولة اذ لو كان يكون دلالة الكتابة
لغير اللفظ فاي يجعل لكل اثر في النفس كتابة معينة مثلا للحركة كتابة وللسكون اخرى لكان الانسان
حسبه ان يحفظ الالفاظ ويحفظ النقوش الدالة على الكتابة فوجد الاصلح ان يوضع لتلك
الحروف القليلة العدد اشكالا تحاذي بتاليفها تاليف الحروف للفظ فصارت الكتابة
دالة على الالفاظ بهذا السبب واعلم ان اللفظ يدل على المعنى الذهني لا على الخارج وذلك انا اذا رأينا
جسما من بعيد ظنناه طيرا فسميناه به ثم اذا دنونا منه علمنا انه حجر فسميناه به فلو كان اللفظ
دالا على ما في الخارج لزم ان يكون هذا الجسم طيرا وحجرا وذلك محال فعلمنا ان اللفظ يدل على
ما يتصور الذهن من الامور الموجودة في الخارج وهذا هو المراد بالوجود الذهني واعلم ان
الصور التي في النفس والذوات الموجودة في الخارج لا يختلفان البتة لان ذات الفرس وصورته
التي في النفس لا اختلاف فيها بين امة من الامم كما يحكيه الروم من تشخص الجمل مثلا ويدركه
منها كحكاية العرب ويدركه اذا شاهدت باعيانها وكذلك تحصل في نفوس الروم
والعرب حقيقة الجبل اما اللفظ والكتابة فانهما يختلفان لانها عند كل امة خلاف ما هي عند
باقي الامم وذلك لان دلالتها على سبيل الوضع اعني التواطؤ فيما بينهم ولذلك يرى

المولود الذي لو لم يكن اخرس لانه لا يسمع ما يواطى الناس عليه فيما عندهم من اللغة
وإذا عرفت هذا فنقول لما كان اللفظ يدل على المعنى وتلك الدلالة سبب تعيين
اللفظ والمنطق كان يعلم المنطق بالالفاظ لا جرم وجب عليه ان يبحث عن اللفظ المطلق
لا عن اللفظ المخصوص بلغة قوم دون قوم الا اذا كان المنطق مثلا عربيا وانه يعلم المنطق
بالعربية ويكون بين اللفظين تفاوت وما وجب ان يشير الى ذلك قال الشيخ فصل
في الاسم والاسم لفظ مفرد يدل على معنى من غير ان يدل على زمان وجود ذلك المعنى من
الازمنة الثلاثة كقولك زيد فمنه محصل كقولك زيد ومنه غير محصل قد دخل فيه لفظ السلب يسمى هو اسم
ما يخالف ذلك المعنى محصل اسمي لان ذلك المعنى كقولك لا انسان التفسير قال ايده الله قد عرفت
ان الغرض من المنطق معرفة الاقوال الشارحة والحجج وكل واحد منهما مركب لكن الحجج اكثر تركيبا
لان الحد والرسم يتركب من المفردات واما الحجة فلها تركيبان احدهما تركيب القضايا من
المفردات وثانيهما تركيب من القضايا والنظر فيما منه التاليف لا شك انه قبل النظر
في المؤلف ولا جرم وجب تقديم النظر في القضايا واصنافها والقضايا لما كان تركيبها
من المفردات الثلاثة اعني الاسم والكلمة والاداة لا جرم وجب تقديم النظر في هذه المفردات
الثلاثة فمنها الاسم وهو لفظ مفرد يدل على معنى من غير ان يدل على زمان ذلك المعنى كزيد
مثلا فهذا الحد مشتمل على قيود الاول قولك اللفظ وهو كالجنس البعيد اذ يشترك فيه
الثلاثة الباقية قولك مفرد وقد عرفت معنى المفرد الثالث قولك يدل على معنى فينبغي ان
يفهم من الدال الدال بالتواطؤ فان لفظ اح وان دل على الوجع داح على اذى
في الحلق او الة من الات النفس فانها ربما اشبهها لا يسمى اسما لان الناس لم يتواطؤا على
استعمالها مستعملين اياها لتفهيم الاذى وهذا غير عن الالفاظ المهملة الغير الدالة
على المعنى الرابع قولك من غير ان يدل على زمان وجود المعنى فانه قيل ما ذكرتم ينتقض بكون امس
وغدا والصبوح والغبوق والزمان والمتقدم فانها اسماء مع دلالتها على الزمان فنقول قولنا
يدل على زمان معين او لا يدل يقتضي ان يكون المعنى متحصلا في نفسه دون الزمان ويكون الزمان امرا
مقارنا فاما ذلك المعنى لا هو نفسه ولا هو جزء داخل في حده واللفظ يدل على الزمان من جهته
اربع احدها ان يكون الزمان نفس المعنى والثاني ان يكون الزمان جزءا من حد المعنى والثالث ان
يكون الزمان خارجا عن المعنى يلحقه ويقترن به ولفظ امس وغدا والزمان هو المعنى
الذي هو الزمان لان الزمان خارج عنه لاحق به والصبوح والغبوق والمتقدم دال
على معنى جزؤه الزمان وجزء الشيء لا يكون مقارنا لمعنى الشيء بل يقارن الجزء الاخر فيحصل من مجموعهما
تمام معنى الشيء فليس لهذه الالفاظ اذن دلالة على زمان خارج عن معانيها لاحق بها وقولنا
يدل على معنى من غير ان تدل على زمان ذلك المعنى هو ان يكون اللفظ يدل على معنى تام في نفسه

ولا تدل على زمان خارج عن نفس معناه **البحث الثاني** في تقسيماته الاول الاسم اما محصل كقولنا
زيد وبكر وعالم وبصير وغيرها واما غير محصل وهو ان يقترن بالاسم المحصل لفظ السلب
ليدل مجموعهما دليلا على معنى يخالف معنى المحصل كقولك لا انسان ولا بصير ولا رجل ولفظ
لا وان كانت للسلب فلم يدخل ههنا للسلب فليس هو لنفي الرجلية والانسانية بل
مجموعهما اسم واحد كقولك لا شيء ولا احد وبالفارسية ناجبر وناكس ومنهم من ظن ان
الالفاظ التي تسمى اسماء غير محصلة مثل الانسان ونحوه فانها وان كانت يقوم مقام الاسم
المفرد مثل لا بصير فانه تقدم مقام الاعمى فان معاني كل واحد منها متألف من معنى لفظة
السلب ومعنى ما قرن بها فليست بالحقيقة اسما فانه ليس بمفرد الاسم مفرد بل هذا
مركب من حرف سلب واسم محصل جعل مجموعهما على خلاف معنى المحصل الذي هو جزؤه مثل
جملة الالفاظ المركبة التي في قوة المفرد كالحدود والرسوم لكن تركيبها ليس من الفاظ مستقلة
بنفسها لان حرف السلب اداة لا تتم مفهومها الا مقرونة بشيء اخر والحق ان الاسم الغير
المحصل مفرد وليس له جزء يدل على معنى بل لا جزء له لان حرف لا وان كانت السلب فلم
يدخل ههنا للسلب اذ ليس فيها ايجاب ولا سلب كما سيأتي من بعد ان شاء الله وكل
لفظ لم يقصد اللافظ بجزئه دلالة على بعض معانيه فهو مفرد فاذن الاسم الغير المحصل
مفرد **التقسيم الثاني** الاسم اما قائم واما مصرف فالقائم ما لم يتغير عن بنائه الاصلي بلحوق
لاحق به من الاعراب وغيره والمصرف ما يتغير عن بنائه الاصلي بلحوق لاحق به من حركة او اعرا
يصير مانعا عن لحوق ما من شأنه ان يلحقه مثل قولك زيد فانك اذا رفعته بالابتداء فقد
منعته من لحوق ما من شأنه ان يلحقه بها ان يجره او نصبه فانك لا تملك ان تقول
زيد ورأيت زيدا ومن ظن ان الاسم الغير المحصل ليس مفردا حقيقيا ظن ان الاسم المصرف
ليس بمفرد حقيقي لان المسموع مجموع حرفين احدهما الاسم والاخر ما يلحق به من الحركة او الاعرا
بهذه الزيادة وان لم يتبدل معنى الاسم بمعنى اخر لكنه بانضمامها اليه صار ممنوعا عن لحوق
ما من شأنه ان يلحق به واذا صار بهذه الصفة فقد زيد على معنى المجرد شيء صار به اخص
فهذا لا يكون اسما بالحقيقة بل اسما مصرفا وهذا القائل قسم اللفظ المفرد الى الحقيقي
والمصرف والمجازي كالانسان والحيوان ونحوهما والمركب الى المركب الحقيقي والمجازي
والحق يأباه فان الاسم الغير المحصل لانه ليس للفيلسوف مفرد حقيقي ومفرد مجازي ومركب
حقيقي ومركب مجازي بل كل لفظ لم يقصد اللافظ بحروفه دلالة على بعض معانيه فهو مفرد
ولا جزء له حروف بل اسم فمنها والاسم الغير المحصل والمصرف قصد اللافظ منها ما قصده
من الانسان والحيوان ونحوهما فهذه مفردات قال الشيخ **فصل في الكلم** الكلمة لفظة مفردة
يدل على معنى وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجودا فيه لموضوع ما غير معين من الازمنة

الثلثة كقولنا مشى فانه يدل على مشي لماش غير معين في زمان قد مضى **التفسير** قال ايده الله قوله
يدل على معنى وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجودا فيه اي يدل بالتواطؤ على معنى وعلى
زمان وجود ذلك المعنى اي انها يدل عليه يدل على زمانه لموضوع غير معين من الازمنة
الثلثة وقوله يدل احترز به عن الالفاظ الغير الدالة وقوله بالتواطؤ احترز به عن اصوات
البهائم التي دلالتها بالطبع وقوله لموضوع ما غير معين ليس يعني به ان الموضوع في الكلمة غير
معين اصلا على معنى يجوز اي واحد كان بل هو معين عند القائل غير مصرح به ولا معين لا به
اللفظ فان قول القائل مشى بالبناء لم يعن به ان شيئا من العالم مشى اي شيء كان بل عنى
ان شيئا معلوما عند القائل غير مصرح به لفظا والسامع يتوقف من التصديق او التكذيب
الى التصريح والتعيين ولو كان معنى مشى يدل على اي واحد اتفق من امور عجيب كلي بل هو شيء
متعين من نفسه والكلمة يسميها النحويون فعلا وليس كل ما يسمونه فعلا اي كلمة عند المنطقيين
فان نمشي وامشي وتمشي كلها افعال وليست كلها اي الكلمة فان الالف يدل جزء منه والتاء في
تمشي يدل على المخاطب والالف في امشي يدل على المتكلم وايضا فان كل واحد منها يدل
على موضوع خاص ومشي غير معين فما يدل على موضوع معين لم يكن كلمة وللقائل ان يقول
ان لفظة امشي ان كانت مفردة فلا يكون صادقة ولا كاذبة لان المفرد لا صدق فيه ولا كذب
وايضا ينبغي ان لا يدل جزء منه على شيء وان كانت مركبة وجب ان يكون كل جزء منه دالا على
معنى والهمزة وان دلت على معنى فالباقي منه لا يدل على معنى لانه ساكن فلا يبتدأ به في
الكلام فلا يكون لفظا فنقول ان قول القائل امشي ليست كلمة مفردة وليس من حد اللفظ
المفرد ان لا يدل كل جزء منه على معنى بل ان لا يدل جزء منه على معنى فاذا دل جزء منه على
معنى فقط سقط الحد الثاني فكما انه يجوز ان يدل اللفظ مفردا فاذا صار جزءا لا يدل من
حيث هو جزء كما في مثل عبد الله فكذلك يجوز ان يدل حين كان جزءا ولم يدل على الانفراد
وانت تعلم انه اذا قلنا امشي دلت الهمزة على شخص القائل وباقي اللفظ يدل على باقي
المعنى وان كان لا يدل وحده فاذا امشي من جنس الالفاظ المركبة **البحث الثاني** في تقسيمات
الكلمة **التقسيم الاول** الكلمة اما محصلة كقولنا صح واما غير محصلة كقولنا لا صح ولا يصح
وليست لفظة لا سلب الصحة بل هي مرتبطة بصح كما كانت في الاسم **التقسيم الثاني**
الكلمة اما قائمة واما مصرفة اما القائمة فهي التي تدل على الزمان الحاضر وليس في لغة
العرب ما يدل على الزمان الحاضر لكنهم يستعملون للحاضر اللفظ الذي يصلح للحاضر والمستقبل
كقولنا يضرب قال الشيخ **فصل في الاداة** واما الاداة فهي لفظة مفردة انما يدل
على معنى يصح ان يوضع او يحمل بعد ان يقترن باسم او كلمة كقولنا في وعلى **التفسير** قال ايده
الله الاداة لفظة مفردة لا يدل وحدها على معنى يتعقل بل على نسبة بين معنيين [illegible]

الاميزونة بالامور التي هي ليست بها مثل من وفي وعلى ولا والكلمات الوجودية مثل كان
وصار ووجد ونحوها اذ لم يستعمل المفردات التامة الدلالة وهو ان لا يراد بذلك الاخبار
عن وجود له في ذاته او لكونه في ذاته لانه حينئذ يكون تام الدلالة بل يراد بذلك كونه على
حالة او نسبة لا يعقل الا بانضمام امر آخر اليه فانها من قبيل الادوات والدليل على ان هذه
الادوات والكلمات الوجودية ناقصة الدلالة اما الادوات فلانها اذا قيل الادوات
خرجت منها او وصلت في لم يفهم منه شيء ولم يدل على شيء ما لم تقل من الدار وفي الدار واما
الكلمات الوجودية فلانه اذا قيل وجد زيدا او صار زيد لم يفهم منه شيء ما لم يذكر قائما او متحركا
وسمى اهل الادوات والكلمات الوجودية الاسماء والافعال فالادوات نسبتها الى الاسماء
الكلمات الوجودية التي للافعال ويشتركان في انهما لا يدل بانفرادها على معنى يتصور بل انما
يدل على شيء لا يعقل الا بعد تعقل امور بينه بسبب بينها فلا يصح افرادها لان موضع الحمل
اي منفردا بها او مخبرا الا بعد ان يقترن بها لفظ آخر متم بنقصانه فاذا قرن بها غيرها
صح لها ان يكون مبتدا او خبرا اذا فرغنا من تعريف هذه الالفاظ الثلثة بقي لنا ان نذكر وجه
الحصر فنقول اللفظ المفرد اما ان يدل على معنى مستقل بان يصلح لان يحمل واما ان لا يدل عليه
وهذا هو الاداة عند المنطقيين والحرف عند النحويين والاول اما ان يدل دلالة تجرده
عن الاقتران بالزمان وهو الاسم واما ان لا يدل دلالة تجرده بل مع الزمان وهو الكلمة
عند المنطقيين والفعل عند النحويين قال الشيخ فصل في القول القول لفظ مركب وقد
عرفناه قبل التفسير قال ابقاه الله القول هو اللفظ المركب وهو الذي يدل اجزاؤه
على معنى هي اجزاء معنى الجملة وقد سبق تعريف المفرد بانه الذي لا يوجد له شيء دال على
شيء حين هو جزؤه فاذا كان المركب ما يدل اجزاؤه جميعا فيبقى بين المفرد والمركب
قسم وهو الذي يدل بعض اجزائه دون البعض والقسمة العقلية وان اقتضت
وجود هذا القسم لكن ليس في الوجود لفظ يدل جزء منه على جزء من معنى الجملة ولا
دلالة لباقيه اصلا على معنى مجموع اللفظ يوجد لا محالة على معنى جزئه فالدال على الزيادة
هو الجزء الباقي لا محالة ثم القول اما ان يكون تام الدلالة واما ان يكون ناقصا اما التام
الدلالة فهو الذي كل جزء منه يدل بانفراده على معنى مستقل بنفسه كقولك زيد كاتب
ورأى الساده وباب الدار والناقص الدلالة هو الذي لا تتم دلالة احد جزئيه
بانفراده الا مقرونا بالآخر كقولك لا انسان وفي الدار وزيد كان اذا اردت
كونه على صفة لم يذكرها لا كونه في ذاته اي لو كان في ذهنك ان يقول كان مريضا
فذهب عليك كان دون ذكر المريض فانه كان لا تتم دلالتها والحالة هذه ما لم يعقبها
بتلك الصفة قال الشيخ فصل في الصفة والصفة والخبر هو كل قول فيه نسبة بين
شيئين

شيئين يتبعه حكم صدق او كذب التفسير قال ابقاه الله اعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تركيبه
تقييديا وهو الذي يصح ان يورد بين اجزائه لفظ الذي كقولك الحيوان الناطق الا ترى انه يصح ان
يقال الحيوان الذي هو الناطق هو الانسان واما ان يكون خبريا كقولك الانسان كاتب وهو الخبر والقضية
او لا تقييديا ولا خبريا وهو اما ان يفيد طلب شيء افادة اولية او لا يفيد فان كان الاول فالمطلوب
اما ماهيات الاشياء وهو الاستفهام او فعل يتصور من المخاطب وهو مع الاستعلاء امر ومع الخضوع
سؤال ومع التساوي التماس وان كان الثاني فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء
والنافع في العلوم اما التركيب التقييدي وذلك في الكتاب التصورات واما التركيب
الخبري وذلك في الكتاب التصورات واما التركيب الخبري وذلك في الكتاب التصديقات
وهو الذي يقال لقائله انه صادق او كاذب بالذات اي نفسه مطابق للخارج ذاته وحكمه
تصديق قوله اي مطابقته الامر هو التصديق فيها مثل الذي يحتمل التصديق والتكذيب
او انه الذي حكم فيه بنسبة معنى الى معنى بايجاب او سلب والمذكور في الكتاب قريب
من هذا ويسمى التركيب الخبري خبرا وقضية وقولا جازما وقد اعترض شيخنا افضل المتقدمين
والمتأخرين رضي الله عنه على الاول بان الصدق لا يمكن تعريفه الا بانه الخبر المطابق فيتعرف
الخبر به يكون دورا وعلى الثاني بان التصديق لا يمكن تعريفه الا بانه الاخبار عن كون المتكلم
صادقا فيعود الدور مع زيادة تعريف الشيء بنفسه وعلى الثالث بان الحكم قريب من ان
يكون مرادفا للخبر والسلب والايجاب نوعا منه فيكون دورا ثم قال الحق ان ماهية الخبر غنية عن
التعريف لان كل عاقل يدرك التفرقة بالبديهة بين الخبر والانشاء اي من وضع الامر
موضع الخبر او بالعكس عرف بالبديهة فساد ذلك الكلام ولان كل احد يعلم بالضرورة
انه موجود وليس بمعدوم وهذا خبر خاص والعلم بالخاص مسبوق بتصور اصل الخبر
فهو اذن اولي ولو قال ان هذا ليس تعريفا لماهية الخبر لان تصور ماهية الخبر تصور
بديهي بل هو تعريف مسمى لفظ الخبر والقضية وذلك لان من الاقوال ما جرت عادة الناس
بان يقال لقائله صدقت او كذبت ومنها ما ليس كذلك فالاقوال التي جرت عادة الناس
بان يقال لقائلها هذا اللفظ يسمى بالخبر والقضية وبالقول الجازم قال الشيخ فصل في الحملية
والحملية هي التي تقع هذه النسبة بين شيئين ليس في كل واحد منها هذه النسبة لكن
يمكن ان يدل على كل واحد منها بلفظ مفرد كقولك الانسان حيوان او قولك الحيوان
الضاحك ينتقل من مكان الى مكان بوضع قدم ورفع اخرى وكانك قلت الانسان
مشى او قولك فلان كثير علمه فان قولك كثير علمه معادل لقولك فيلسوف التفسير قال ابقاه الله
الخبر ينقسم الى بسيط ومركب فالبسيط هو الحملي وهو الذي يكون النسبة التي يتبعها حكم
صدق او كذب اما بين مفردين كقولك الانسان حيوان واما بين ما هو في قوة المفرد اي

الركب الذي لم يعتبر من حيث هو مركب بل من حيث يمكن ان يقوم مقامه لفظ مفرد كما ذكرنا
من المثال فانه يقوم مقام الجسم النامي الناطق الحساس الانسان ويقوم مقام الناطق الحيوان ويقوم
الجزآن القسمين احدهما حمل الاشتقاق كقولنا الجسم متحرك اي الجسم له الحركة وثانيهما حمل
المواطاة كقولنا المتحرك جسم اي الذي له الحركة هو جسم قال الشيخ **فصل في الشرطية** والشرطية
هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين في كل واحد منهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة كقولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانك اذا فصلت هذه النسبة انحل الى قولك الشمس
طالعة والى قولك النهار موجود وكل واحد منهما قضية وكذلك اذا قلت اما ان يكون
هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا **التفسير** قال ايده الله قد ذكرنا ان القضية
اما بسيطة واما مركبة فالبسيطة الحملية وقد ذكرناها واما المركبة فهي الشرطية ومعناها هو
ان يكون التأليف بين طرفين قد اخرج كل واحد منهما عن جوهره ثم قرن بينهما لا على سبيل
ان احدهما هو الآخر كما في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم للآخر ويتبعه او على سبيل ان
احدهما يعاند الآخر ويباينه والاول هو الشرطي المتصل والثاني هو الشرطي المنفصل
مثال الشرطي المتصل قولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فهذه قضية مركبة
من قضيتين حمليتين لان قولك الشمس طالعة قضية لانه يمكن ان يقال لقائله صدقت او كذبت
وكذلك قولك النهار موجود ولكن اقترن بكل واحد منهما ما اخرجهما عن كونهما قضية
وهو حرف الشرط والجزاء وههنا ان يكون حرفيته مستدعيا اتصال الاخرى بها لابهام معناها
في الصدق والكذب ويدل على خروجهما عن كونها قضية زوال الصدق والكذب عنها
فان قولك ان كانت الشمس طالعة ليس فيها صدق ولا كذب وكذلك قولك فالنهار موجود
ليس فيها صدق ولا كذب اذا بقيت الفاء ولا لتهما ولم يتبع بل الصدق والكذب
فيه من حيث انهما صارا قضية واحدة يلزم احدهما الآخر اما اذا انفصلت حرف الشرط
والجزاء انحلت الى قولك الشمس طالعة والى قولك النهار موجود وذلك واحد منهما قضية
ومثال الشرطي المنفصل قولك اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا
وفيه ايضا قضيتان احدهما قولك هذا العدد زوج وثانيهما هذا العدد فرد ولكن
اقترن بهما حرف القسمة والعناد فاخرجهما عن كونهما قضيتين وجعلهما قضية واحدة
ونسبتهما لانه يكون كل واحد منهما مستدعية للتعاند والتنافي بينهما وكذلك اذا حذفنا
حرف العناد والقسمة انحل الى قولك هذا العدد زوج والى قولك هذا العدد فرد
ثم ههنا مباحث الاول في الفرق بين الحملي والشرطي الاول انه يمكن ان يقال في الحملي ان
احد الجزئين هو الآخر كقولك الانسان حيوان ولا يمكن ذلك في الشرطي والثاني
ان كل جزء من الحملي لفظا مفردا ومركب يقوم مقامه مفرد ولا يمكن ذلك في الشرطي

او كل جزء منه قول مركب لا يقوم مقامه مفرد الثالث في بيان الحصر فيقول الحكم في القضية اما ان يكون جازما
كما ذكرنا وهو الحملي واما ان يكون معلقا على الشرط وهو الشرطي ثم التعلق اما ان يكون تعلق
اللزوم وهو المتصلة او تعلق العناد وهو المنفصلة الثالث سميت الحملية بسيطة لانها
اول جازم مركب عنه جازم كما ان الاجسام البسيطة اول اجسام تركب عنها اجسام اخر
وقد يعني بالبسيط آخر ما ينتهي اليه التحليل من جنس المجنس مهما القول الحملية اذا حللت
انتهت الى موضوع ومحمول وكل واحد منهما لفظ مفرد وفي قوته فبالتحليل يخرج عن جنس القول
وسميت الثانية شرطية متصلة لان احدى القضيتين بالنسبة الاخرى كالملازم لها حتى اذا وجدت الاولى
تبعها الثانية ولزمها ضرورة ولا ينفصل عنها بوجه وسميت الثالثة منفصلة لوجود التعاند
والتنافي بين القضيتين فاذا وجدت احدى القضيتين انتفت الاخرى ضرورة واعلم ان
الحملي والمتصل والمنفصل هو الموجب اما السالبة فلا لانا اذا قلنا زيد ليس بكاتب
فقد رفعنا الحمل ومع رفع الحمل لا يتحقق الحمل وكذا المتصل والمنفصل الا ان الجواب عنه
السؤال لما كان مستعدة لقبول الحمل والاتصال والانفصال سميت حملية ومتصلة ومنفصلة
على سبيل المجاز لذلك واعلم ان تسمية المتصلة بالشرطية مطابقة اللغة العربية اما تسمية
المنفصلة بها فمجاز لانه ليس فيها شرط لكن لما سموا المتصلة شرطية وكان الحكم فيها غير
جازم سموا كل ما كان الحكم فيه غير جازم شرطية قال الشيخ **فصل في الشرطية المتصلة** والمتصلة
من الشرطية هي التي يوجب او يسلب لزوم قضية الاخرى كما قدمنا من المثال في الشرطي
فصل في الشرطية المنفصلة والمنفصلة هي ما يوجب او يسلب عناد قضية لاخرى كما
اجريناه من المثال في الشرطي **التفسير** قال ايده الله هذا ظاهر يعرفه بما قدمنا قال الشيخ
فصل في الايجاب والايجاب مطلقا هو ايقاع النسبة والاتحاد وفي الحملية هو
الحكم بوجود محمول لموضوع **فصل** في السلب والسلب مطلقا هو رفع النسبة الوجودية
بين الشيئين وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع **التفسير** قال ايده الله الاعتبار
في الايجاب والسلب ليس بصدق المحكوم عليه والمحكوم به في نفسه بل بصدق المحكوم
به للمحكوم عليه فالايجاب في الحملي هو الحكم بثبوت شيء لشيء على معنى ان المحكوم عليه يقال له هو
ما جعل محكوما به فاذا قلنا الانسان حيوان فمعناه ان الشيء الذي يوصف في الذهن انه انسان
كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان يوصف حيوانا من غير زيادة شيء والسلب في
الحملي هو الحكم بلا وجود شيء لشيء مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله ما ذكرنا في الايجاب
في المنفصل هو الحكم بلزوم احدى القضيتين الاخرى اي اذا فرضت الاولى منهما المقرونة
بها حرف الشرط وسمي المقدم لزمتها الثانية المقرونة بها حرف الجزاء وسمي التالي والسلب
هو رفع هذا اللزوم والاتصال مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود

والايجاب فيستعمل بهما لمباينة احدى الصفتين للاخرى والسلب هو رفع هذه المباينة مثل
قولك ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما فردا وينبغي ان يعلم انه ليس للمنفصلة
مقدم وتال بالطبع فانه يمكن ان يجعل كل واحد من المنفصلتين مقدما والانفصال بحاله واما
المتصل فلا يجب امر كان يجعل كل واحد منهما مقدما لان المقدم ولما كان اخص من التالي
فيلزم من وضعه وضع التالي الاعم ولا يلزم من وضع التالي الاعم وضع المقدم الاخص نعم لو كان
مثلا زوجين متساويين لزم ذلك والقضية التي حكمها الايجاب يسمى موجبة والتي حكمها السلب
يسمى سالبة ثم قال الايجاب ابسط من السلب لا على معنى ان الايجاب واحق في السلب لانه
لا يمكن اجتماع السلب والايجاب في قضية بل على معنى ان السلب لا يمكن ان يكون مذكورا
الا معقولا الا بعد ان يكون الايجاب كذلك لان السلب المطلق غير معقول ابتداء فالقضية السالبة
تحتاج الى الموجبة في المعقولية فهذا التاويل على ان الايجاب ابسط السلب واما قوله الايجاب
مطلق ممتنعا وان الايجاب بلا التفات واعتبار انه ايجاب ضروري او دائم او ممكن او السلب
المطلق كذلك قال الشيخ **فصل في المحمول** والمحمول هو المحكوم به انه موجود او ليس بموجود لشيء آخر
فصل في الموضوع والموضوع هو الذي يحكم عليه بان شيئا آخر موجود له او ليس بموجود له مثال
الموضوع قولنا زيد من قولنا زيد كاتب ومثال المحمول قولنا كاتب من قولنا زيد كاتب
التفسير قال الترتيب الطبيعي هو ان يذكر الموضوع ثم يذكر المحمول لان الموضوع متقدم بالرتبة
على المحمول وهذا استحق التقدم لفظا والشيخ راعى هذا الترتيب حتى يقدم تعريف الموضوع
على المحمول كما هو الواجب فنقول التقدم مطلقا ان لفظ الموضوع على معان كثيرة وسيأتي
في موضعها ان شاء الله اما ههنا فالمراد به الموصوف والصفة في اصطلاح الكلام والمبتدأ
والخبر في النحو وليس من شرط كونه موضوعا كونه جزء ولكونه هو بالفعل في الحال سواء كان
ماضيا او حاضرا او مستقبلا وسيأتي مزيد تحقيق لهذا ان شاء الله قال الشيخ **فصل في المخصوصة**
والمخصوصة قضية حملية موضوعها شيء جزئي كقولنا زيد كاتب ويكون موجبة ويكون
سالبة **فصل في المهملة** والمهملة قضية حملية موضوعها كلي ولكن لم يبين فيها ان الحكم
في كله او بعضه كقولنا الانسان ابيض ويكون موجبة وسالبة واذا لم يبين فيها ان الحكم
في الكل او البعض فلا بد انه في البعض ومشكوك انه في الكل فلذلك كان حكم المهملة حكم الجزئي الذي
يذكره **فصل في المحصورة** والمحصورة هي التي موضوعها كلي والحكم عليه مبين انه في كله او بعضه
وقد يكون موجبة وسالبة **فصل** في الموجبة الكلية والموجبة الكلية من المحصورات هي التي الحكم
فيها ايجاب على كل واحد من الموضوع كقولنا كل انسان حيوان **فصل** في السالبة الكلية
والسالبة الكلية هي التي الحكم فيها سلب عن جميع الموضوع كقولنا ليس ولا واحد من
الناس بحجر **فصل** في الموجبة الجزئية الموجبة الجزئية هي التي الحكم فيها ايجاب ولكن على بعض

من الموضوع كقولنا بعض الانسان كاتب **فصل** في السالبة الجزئية والسالبة الجزئية هي التي الحكم فيها
سلب ولكن عن بعض الموضوع كقولنا ليس بعض الناس بكاتب او ليس كل الناس بكاتب بل
على بعضهم **فصل** والسور هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر مثل كل ولا واحد وبعض ولا كل
التفسير قال ابو العبد قد ذكرنا ان القضايا ثلثة حملية وشرطية متصلة وشرطية منفصلة ولكل
واحد احكام فلتقدم احكام الحمليات لتقدمها على الشرطيات فنقول للحمليات احكام في الحصر والاهمال
والخصوص فنقول قد عرفت ان القضية الحملية لا بد لها من موضوع ومحمول فموضوعها اما جزئي
واما كلي فان كان جزئيا سميت القضية مخصوصة وهي اما موجبة كقولنا زيد كاتب واما سالبة
كقولنا زيد ليس بكاتب وان كان كليا فلا يخلو اما ان يكون مكنه ما عليه الحكم مبينا واما ان
لا يكون اعني بالكمية بيان ان الايجاب او السلب في كل فرد من افراد الموضوع او في بعضه
فان لم يكن مبينة سميت مهملة اما موجبة كقولنا الانسان كاتب واما سالبة كقولنا
الانسان ليس بكاتب وان كانت الكمية مبينة سميت محصورة وهي اربعة اقسام لانه ان
بين فيه ان الحكم في كل افراد الموضوع سميت محصورة كلية وهي اما كلية موجبة كقولنا كل
انسان حيوان واما سالبة كلية كقولنا لا واحد من الناس بحجر والذي بين ان الحكم في بعضه
سميت محصورة جزئية وهي اما موجبة جزئية كقولنا بعض الانسان كاتب واما سالبة
جزئية كقولنا ليس بعض الناس بكاتب هذا تلخيص هذا الكلام وبقيت ههنا ابحاث الاول
الماهية من حيث هي هي مغايرة للكثرة والواحدة اي للعموم والخصوص فالانسانية مثلا
يصح العموم والخصوص لانها لو كانت عامة لما كان الشخص الواحد انسانا ولو كانت
خاصة ايضا والا لما كان في العقل انسانية يشترك فيها اشخاص الانسانية فثبت ان
الماهية من حيث هي هي مغايرة للكثرة والوحدة والعموم والخصوص فاللفظ الدال عليها
يسمى مهملا ومطلق والقضية التي موضوعها الماهية من حيث هي هي تسمى المهملة كما ذكرنا
من المثال فان قيل لا مهملة في لغة العرب لان موضوع القضية لا يخلو اما ان يكون معرفا
بالالف واللام واما ان لا يكون كذلك فان كان يكون القضية كلية فان الالف واللام
للعموم وان لم يكن كانت القضية جزئية لانه يكون دالا على شخص معين فاذن لا مهمل
في لغة العرب فنقول لا نسلم انه لا مهمل في لغة العرب قولكم الالف واللام تستعملان
للعموم قلنا لا نسلم بل انها تستعمل للمعاني الثلثة اعني الماهية فلانك اذا قلت
الانسان عام ونوع ليس المراد ههنا العموم بمعنى كل واحد ولا الانسان كل واحد نوعا وعاما
وليس كذلك وايضا اذا قلت الانسان هو الضاحك ومعناه انه لا ضاحك الا الانسان
فلو كان الالف واللام للعموم لكان معنى هذا الكلام انه ضاحك لا كل واحد من الناس
وذلك يقتضي حصر الضاحكية في كل واحد والحصر الحكم في شيء معنى بعينه لغيره محال

بل المراد حصر النقض كلية في الماهية واما انهما يستعملان للعموم كقولك الانسان حيوان
واما انهما تستعملان للخصوص مثلا اذا جرى ذكر رجل معين فيقول اقتل الرجل يريد ذلك
الذي جرى ذكره وعند ذلك يكون القضية مخصوصة **البحث الثاني** ان المهملة وان كان
يدل على الماهية من حيث هي هي الا انه في قوة الجزئي لان المهملة قد علم فيه على الطبيعة التي
يصلح ان يوجد كلية وجزئية فان اخذت كلية صدق الحكم جزئيا لا محال فان الحكم اذا صدق
كليا صدق جزئيا كقولك كل انسان حيوان وبعض الانسان حيوان فان اخذت جزئية فالحكم
الجزئي صادق ايضا ففي الحالين جميعا تصدق الحكم جزئيا مع امكان صدقه كليا فان الحكم
الجزئي لا يمنع صدق الحكم الكلي فلما كان والاصل الثبوت في البعض على التقديرين والكلي
مشكوك فيه والحكم الجزئي مستيقن طرحنا المشكوك واخذنا المستيقن فنزل المهملة
منزلة الجزئي **البحث الثالث** اللفظ الدال على كمية الحكم يسمى سورا وهو في الكلية الموجبة
كل وفي الكلية السالبة لا شيء ولا واحد وفي الجزئية الموجبة بعض وواحد وفي الجزئية السالبة
ليس كل وليس بعض وبعض ليس والفرق بين هذه الثلثة ان قولنا ليس كل يدل بالمطابقة
على سلب الحكم عن الكل وبالالتزام على سلبه عن ذلك البعض لانا نعلم انه لو لم يكن مسلوبا
عن البعض الافراد لكان ثابتا للكل وقولنا بعض ليس يدل بالمطابقة على سلب الحكم عن البعض
وبالالتزام على سلبه عن الكل وقولنا ليس بعض يقوم مقام ليس احد فالفرق بينه وبين
قولنا ليس بعض ان الثاني قد يذكر للسلب الكلي دون الاول واذ قد فرغنا من بيان
حصر الحمليات واهمالها فيجب علينا ان نذكر حصر الشرطيات واهمالها وان لم يذكره صاحب الكتاب
فنقول الشرطيات قد يوجد فيها حصر واهمال فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وقلت دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما فردا فقد حصرت الحصر
الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود وقلت
ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي
السالب واذا قلت قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسماء مضيئة وقلت قد يكون اما
ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس
كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مضيئة او قلت ليس دائما اما ان يكون الحي صفراويا او دمويا
فقد حصرت الحصر الجزئي السالب ولقائل ان يقول المنفصلة الجزئية كيف يتصور
لان الانفصال اما ان يكون ثابتا بين الحقيقيين واما ان لا يكون فان كان ذلك ثابتا كان دائما
وان لم يكن ثابتا فكيف تصدق اما ان يكون واما ان لا يكون فنقول يجوز ان يكون للشيء اقسام
ثلثة او اكثر لكنه يجب بشرط انقسام الى قسمين وعند ذلك الشرط يكون الانفصال
ثابتا مثل ان يقال قد يكون الحي اما صفراويا واما دمويا وينبغي ان يعلم ان الاعتبار

في كلية اللزوم والعناد لا بكلية الملزوم واللازم فانك اذا قلت كلما كان بعض الحيوان انسانا فبعض
الحيوان ناطق فالقضية كلية وان كان الملزوم واللازم جزئيين وكذلك المنفصلة فان كان هناك
لفظ يدل على كلية الاتصال او جزئيته او كلية العناد او جزئيته فالشرطية محصورة والا فهي
مهملة فاللفظ الدال على الايجاب الكلي في الاتصال كلما وفي الانفصال دائما وفي السلب الكلي
ليس البتة وفي الانفصال والاتصال جميعا والدال على الايجاب الجزئي قد يكون وعلى السلب
الجزئي في المتصل ليس كلما وفي المنفصل ليس دائما والاهمال ان لا يتعرض لشيء من
الالفاظ الدالة على الكلي والجزئي وينبغي ان يعلم ان قولنا كلما كان اب فجد ليس المراد به
تعميم المراد فقط بل يراد به ايضا ساير حال ودوامه اما تعميم المراد فمثل قولنا كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وساير الحال مثل قولنا كلما كان واجب الوجود
بريئا عن المادة فهو يعقل ذاته لكونه بريئا عن المادة حالة باسمه ذاتي فانه لا يمكن تخصيصها بكل
ولا يكون المراد به تعميم المراد وينبغي ان يعلم ان المتصلة الموجبة الكلية معناها انه لا حال من
الاحوال ولا وقت من الاوقات نعرض فيه طلوع الشمس الا ويتحقق معه وجود النهار
واما المنفصلة الموجبة الكلية فمعناها انه لا حال من الاحوال ولا زمان من الازمنة الا والعناد
ثابت بين كون العدد زوجا وبين كونه فردا والموجبة الجزئية المتصلة معناها هو ان
اللازم ثابتا للملزوم في بعض الاحوال والاوقات كلزوم الغيم لطلوع الشمس واذا عرفت
الموجبة الكلية والجزئية سهل عليك معرفة السلب فيهما قال الشيخ **فصل** في القضيتين
المتقابلتين القضيتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالايجاب والسلب وموضوعهما
ومحمولهما واحد في المعنى والاضافة والقوة والفعل والجزء والكل والزمان والمكان والشرط حتى
انه ان كان هناك اب ولكان لزيد لم يكن ههنا اب لعمرو او كان هناك اب بالقوة لم يكن
ههنا بالفعل او كان هناك اسود البعض لم يكن هنا اسود الكل او اسود في بعض اخر
او كان هناك في زمان ماض لم يكن ههنا في زمان حاضر او مستقبل او غير ذلك الزمان
بل في ذلك الزمان بعينه او كان هناك مثلا انه متحرك على الارض لم يكن ههنا انه متحرك
في الفلك **التفسير** قال ابو احمد التقابل على اربعة اقسام احدها التقابل بالايجاب والسلب
والثاني التقابل بالعدم والملكة والثالث التقابل بالتضاد والرابع التقابل بالتضايف وفي
هذا الموضع يحتاج الى التقابل بالسلب والايجاب واما البواقي فتذكر في موضع اخر من العلم
الكلي ان شاء الله فنقول المتقابلان بالايجاب والسلب هما اللذان يختلفان بالايجاب والسلب
وانما يكون ذلك عند امور الاول اتحاد القضيتين في الموضوع والمحمول لفظا ومعنى والثاني
اتحادهما في الجزء والكل والثالث اتحادهما في القوة والفعل اتحادهما في الاضافة والرابع
اتحادهما في الزمان والخامس اتحادهما في الشرط اما الاتحاد في الموضوع فانه اذا قيل زيد عالم

زيد ليس بعالم ويعني بالثاني غير الاول او يقال الحمل بديع والتسوي والحمل لا بديع ولا التسوي ويعني
بالاول ولد الضأن وبالثاني سرج الحمل فانهما يتصادقان واما في المحمول فمثل ان يقول المكره
مختار واريد في الاول القدرة على الامتناع عن الفعل وبالثاني انه ما حصل اختياره فانهما
يصدقان واما في الجزء والكل فانه يقول الزنجي اسود واراد به السواد ببشرته والزنجي
ليس باسود اي في لحيته واسنانه او عين فلان سواد واراد به السواد وعين فلان
ليست سوادا واراد به البياض واما في القوة والفعل فانه يقول الخمر في الدن مسكر اي
بالقوة والخمر في الدن ليست بمسكر اي بالفعل واما في الاضافة فبان يقول سالم عبد اي
لله تعالى سالم ليس بعبد اي لواحد من الادميين واما في الزمان فمثل ان يقول النبي صلى الى بيت
المقدس اي في اول عهد الاسلام النبي لم يصل الى بيت المقدس اي في اخر عهده واما في
المكان فبان يقول زيد متحرك اي على الارض زيد ليس بمتحرك اي على الفلك واما في الشرط
فبان يقول الابيض مفرق للبصر اي ما دام ابيض الابيض ليس بمفرق للبصر اي بعد ما زال
عنه البياض فالاختلاف في واحد من هذه الاشيا لا يوجب التقابل بل لا بد من اتفاق
القضيتين في كل من هذه الاشيا في اللفظ والمعنى حتى تحصل التقابل وقال شيخنا ومولانا
رضي الله عنه وحدة الموضوع والمحمول لا بد منها والا لم يتوارد السلب والايجاب على
مورد واحد اما وحدة الجزء والكل فعائدة الى وحدة الموضوع لانك اذا قلت الزنجي
اسود اي جلده اسود والزنجي ليس باسود اي كل اجزائه ليس كذلك فالموضوع في
القضية الاولى بعض الاجزاء وفي الثانية كلها واما وحدة الشرط فلانك اذا قلت
الابيض مفرق البصر اي ما دام ابيض ليس بمفرق للبصر اي قبل كونه ابيض فالموضوع
في القضية الاولى الجسم الموصوف بالبياض وفي الثانية الجسم الخالي عنه واحد الموضوعين
غير الاخر واما وحدة الاضافة فهي داخلة في وحدة المحمول لانا اذا قلنا زيد اب عمرو
وفي الثانية ليس اب خالد واحدهما غير الاخرى فلم يكن المحمول واحدا في الموضعين واذا
قلنا الخمر مسكر وعنينا المسكر بالفعل الخمر ليس بمسكر وعنينا به كونها تحت تقتضي
الاسكار عند حالة مخصوصة كان احد المحمولين غير الاخر ولذا وحدة المكان فانك اذا
قلت زيد جالس اي على الارض زيد ليس بجالس اي على السما فالجلوس المحمول بالايجاب
في القضية الاولى غير الجلوس المحمول بالسلب في الاخرى بل وحدة الزمان مغايرة لوحدة
الموضوع ووحدة المحمول ولا بد منه هذا كلام الاستاد الامام رحمه الله عليه واقول
وحدة الزمان داخلة ايضا في وحدة المحمول فانه داخلة فيه فانك اذا قلت النبي صلى الله
عليه وعلى اله وسلم صلى الى بيت المقدس في اول عهده النبي صلى الله عليه وعلى اله
وسلم ما صلى في اخر عهده فالمحمول بالايجاب في الاولى الصلوة في اول عهده والمحمول

بالسلب في الثانية الصلوة في اخر عهده وهما متغايران قال الشيخ **فصل في التناقض** والقضيتان
المتقابلتان بالتناقض هما اللتان متقابلان بالايجاب والسلب تقابلا يجب لذاته
ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة وانما يكون كذلك اذا تمت فيهما شروط التقابل
التي في المخصوصات وفي المحصورات بزيادة ان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فانه كانتا
كليتين متضادتين كذبا جميعا في المحل الممكن كقولنا كل انسان كاتب ولا واحد من الناس
بكاتب وانه كانتا جزئيتين ويسميان الداخلتين تحت التضاد صدقتا جميعا في ذلك
المحل بعينه كقولنا بعض الناس كاتب وليس بعض الناس بكاتب والمخصوصات ليس
في تناقضها شرط غير تقابلها وفي المحل الممكن المستقبل لا يتعين الصدق والكذب
في احد طرفي التقابل وان كان لا يخرج منهما كقولك زيد يمشي غدا زيد ليس يمشي غدا
فلو كان احد هذين الوجهين في الوقت صدقا والاخر كذبا من حيث هو نفس القولين
لكان احد الامرين يكون لا محالة والاخر لا يكون فيكون الامر واجبا لا ممكنا وارتفع
الاختيار والاستعداد وبطل طبيعة الممكن جملة **التفسير** قال ابقاه الله ههنا البحث
الاول في تعريف التناقض وهو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي
لذاتها ان يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة والاختلاف كالجنس العالي لانه
ذلك قد يكون بالايجاب والسلب وقد لا يكون كاختلافهما في الموضوع والمحمول كما
القضايا المختلفة بالايجاب والسلب قد لا يكون متنافية كقولنا هذا متحرك هذا
ليس بمتحرك والمنافاة قد يكون بينهما لا لذاتها كقولك هذا انسان هذا ليس بحيوان
فان المنافاة لا لذاتها انما يكون مصلحة بين كونه حيوانا وكونه ليس بحيوان فهذا شرح هذا
التعريف **البحث الثاني** قد عرفت ان القضية اما مخصوصة واما مهملة واما محصورة اما المخصوصة
ويسمى الشخصية فيكفي في تناقضها ما ذكرنا من الشرائط واما المهملة فقد عرفت انها في قوة
الجزئية ويسوق ان الحس لا تناقضهما واما المحصورة فانه يعتبر مع ما ذكرنا من الشرائط
شرط اخر وهو الاختلاف بالكمية وهو ان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية
يقتسمان الصدق والكذب في كل مادة اما اذا اختلفا في الكيف مع هذه الشرائط
ولم يختلفا في الكم اعني الكلية والجزئية فليس يجب ان يقتسما الصدق والكذب الا في مادة
الوجوب والامتناع لاجل المادة لا لنفس القول مثل قولنا كل انسان حيوان ليس ولا واحد
من الناس بحيوان كل انسان حجر ليس ولا واحد من الناس بحجر اما في مادة الامكان فانه ان
كانتا كليتين كذبتا جميعا مثل قولنا كل انسان كاتب ليس ولا واحد من الناس بكاتب
فان هذا كاذب لانه الممكن هو ما معناه لا دوام الصدق والكذب في حمل المحمول على الموضوع
فيكذب ان كل انسان كاتب لانه اما ان يدوم صدق حمل الكاتب على الانسان واما ان لا يدوم

فانه دائم فليس هذا الحمل بممكن بل يكون واجبا وقد فرض ممكنا هذا خلف وان لم يدم صدق
حمل الكاتب عليه بحسبه فيصدق انه ليس كل انسان كاتب وكذلك الكلام في قولنا
لا واحد من الناس بكاتب فان الكليتين وان كان يستحيل اجتماعهما على الكذب والا لزم
صدق الكليتين ولكنهما قد يجتمعان على الصدق في مادة الامكان كقولنا بعض الناس كاتب
وليس بعض الناس بكاتب اما اذا كانت احديهما كلية والاخرى جزئية مع ما ذكر من
الشرائط فانه يستحيل اجتماعهما على الصدق والكذب لنفس القول لا لاجل المادة مثل قولنا
كل انسان حيوان لا كل انسان حيوان لا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر كل انسان كاتب
لا كل انسان كاتب وانت يعرف الصادق والكاذب من هذه الاعتبارات وذلك
لان القول اذا اوجب التعميم فانما يرفع التعميم على نحو ما اوجب بان يرفعه من جهة
ما هو عام لا لان يرفعه رفعا عاما فان اوجب الخصوص فيجب ان يمنع الخصوص لا ان
يحكم بخاص آخر يحكم بخلافه فيجوز ان يكون البعض يخالف البعض فيصدق واذا عرفت
ذلك فيقول الكليتان يسميان بالمتضادين تشبيها لهما بالضدين من حيث يمتنع
اجتماعهما ويصح ارتفاعهما فان الاضداد في اعيان الامور لا يجتمع معا لكن قد يرتفع
معا اذا كانت ذات اوساط كالبياض والسواد والجزئيتان يسميان بالداخلتين
تحت التضاد لانه داخل تحت الكل والكلي والجزئي بالمتناقضين **البحث الثالث**
انك ستعلم ان الجهات اما واجبة واما ممتنعة واما ممكنة فالصدق في الواجب يتعين
في طرف الثبوت والممتنع يتعين في طرف العدم واما في الممكن فالصادق والكاذب
يتعينان في الماضي والحاضر وقوعا لا وجوبا واما في المستقبل فالمشهور انه لا يتعين فيه
الصدق والكذب من احدهما لانه لو كان الصادق منهما قبل وجوده متعينا لكان
واجبا لا ممكنا لانه اذا قلنا زيد يمشي غدا زيد لا يمشي غدا فاما يكون احدهما متعينا له
يكون صادقا فلو وجب وقوعه وامتنع وقوع نقيضه ولو كان كذلك لبطل الاختيار
والامكان لان الاختيار لا يتحقق في الواجب بل انما يتحقق لما يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
وهذا محال فما ادى اليه مثله والحق انه لا يتعين الصدق والكذب ههنا نظرا الى ذات
الممكن والى نفس القول لان احد طرفيه غير واجب الثبوت اما الثبوت فلانه معدوم
الآن واما العدم فلانه لو كان واجبا لامتنع وجوده اصلا واما بالنظر الى سببه فانه متعين
لان العلة اذا وجبت وجب وجود المعلول على ما سيأتي بيانه في الحكمة ان شاء الله تعالى قال
فصل في مواد القضايا والمادة الواجبة هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع يجب
لها لا محالة ان يكون له دواما في كل وقت اي يكون الصدق له مع الموجب في كل وقت
كالحيوان عند الانسان ولا يعتبر السلب والمادة الممتنعة هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع

يكون الصدق فيها دائما مع السلب كحالة الحجر بالنسبة الى الانسان ولا يعتبر والايجاب والمادة
الممكنة هي حالة للمحمول بالقياس الى الموضوع لا يدوم له بها صدق في الايجاب والسلب كحالة
الكاتب عند الانسان وقيل ان الممكن هو الذي حكمه غير موجود في وقت ما اي في الحال
ثم لا حكم في المستقبل يوجد من حاله حكم في الحال بالضرورة **التفسير** قال ايده الله مادة القضية
هي كيفية اسناد المحمول الى الموضوع في نفس الامر لان كل قضية فلا بد فيها من محكوم
عليه ومحكوم به ونسبة بينهما اما بالايجاب واما بالسلب ثم تلك النسبة لا يخلو
اما ان يكون نسبة الضرورة في الوجود مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او نسبة الضرورة
في العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او نسبة ما ليس ضروريا لا في وجوده ولا في عدمه مثل
الكاتب في قولنا الانسان كاتب فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة
ممتنعة ومادة ممكنة وقد جرت العادة بان يذكر ههنا الفرق بين مواد القضايا وجهاتها
وذلك من وجوه احدها ان المادة عبارة عن كيفية اسناد المحكوم به الى المحكوم عليه في نفس
الامر والجهة لفظة زائدة على المحكوم عليه والمحكوم به والرابطة على هذه الاحوال الثلاثة
مثل قولك يجب ان يكون الانسان حيوانا ويمتنع ان يكون الانسان حجرا ويمكن ان يكون
الانسان كاتبا وثانيها ان جهة القضية قد يخالف مادتها بان يكذب اللفظ الدال
عليها مثل قولك يجب ان يكون الانسان حجرا او كاتبا فان المادة ممتنعة في احديهما
وممكنة في الاخرى والجهة واجبة فيهما جميعا وايضا فالنتيجة تابعة لحكم العقل عليها
بهذه الكيفيات لا لثبوت هذه الكيفيات في نفس الامر واما قوله المادة الواجبة هي
التي يكون الصدق دائما مع الموجب ولا يعتبر السلب فاعلم ان من الموجب ما يكون
في قوة السالب كما ستعرفه ان شاء الله عند ذكر المعدولة كقولنا كل فرس فانه لا
من الفرس فهو لا يكون المادة حينئذ واجبة وان كان الموجب على الاطلاق دائما
صادقا الا ان هذا الايجاب يعتبر فيه السلب لان هذا الموجب في قوة السالب
فقوله لا يعتبر السلب في ذلك الايجاب يميز المادة الواجبة عن غيرها ولذلك
فاعلم ان المادة الممتنعة واما المادة الممكنة فقد يعتبر السلب في ايجاب الصادق
منها كما قد يعتبر الايجاب في السلب الصادق منها قال الشيخ **فصل** في المعاني
والالفاظ في كل قضية حملية فان اجزاءها الذاتية عند الذهن ثلاثة معنى موضوع ومعنى محمول
ومعنى نسبة بينهما واما في اللفظ فيها اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع واللفظ
الدال على معنى المحمول وطرح اللفظة الدالة على معنى النسبة فيسمى ثنائية كقولنا زيد
كاتب والثلاثية فهي التي قد صرح فيها باللفظ الدالة على النسبة كقولنا زيد هو كاتب
ويسمى تلك اللفظة رابطة والكلمة قد يربط بذاتها لانها يدل على موضوع ما في كل حال على النسبة

متضمنة فيها التغير قال ابو العلا كل قضية ففيها لا محالة معنى الموضوع ومعنى المحمول والنسبة
التي بينهما وهي مغايرة لهما لامكان ان يعقل كل واحد منهما مع الغفلة عنها ويعقلها
مع الغفلة عن خصوصية كل واحد منهما ولان النسبة بين الشيئين متاخرة عنهما
والمتاخر مغاير وتلك النسبة يستحق لفظا دالا عليها والدال على هذه النسبة يسمى رابطة
مثل هو والكلمات الوجودية والقضية التي صرح فيها بالرابطة تسمى ثلاثية مثل قولك
زيد هو كاتب او توجد كاتبا والتي لم يصرح فيها بالرابطة تسمى ثنائية مثل قولك زيد
كاتب واعلم ان كل قضية فهي في نفسها رباعية لانه لا بد للرابطة في نفسها من كيفية
مخصوصة اما الضرورة او اللاضرورة اما في اللفظ فقد يكون وقد لا يكون فاذا ذكر اللفظ
الدال عليه سميت رباعية فان قيل لم لم يسمى خماسية لاجل السور فنقول السور وان
كان من اجزاء القضية المسموعة لكنه ليس من اجزاء القضية المعقولة فانه ليس الا اللفظ الدال
على القدر الذي يثبت له المحمول اذا كان دالا على النسبة بالتضمن كما في الكلمات والمشتقات
لم يجز افرادها بالمطابقة والا وقع التكرار فهذه القضية ثنائية في اللفظ بالطبع
واعلم ان المكان الطبيعي للرابطة التوسط بين الموضوع والمحمول لان النسبة واقعة بينهما
فاللفظ الدال عليها لا بد بتوسطها قال الشيخ **فصل** في المعدولة والبسيطة القضية
البسيطة هي التي موضوعها اسم محصل ومحمولها اسم محصل والقضية المعدولة
فهي التي موضوعها او محمولها اسم غير محصل كقولنا الانسان ابيض والقضية المعدولة
المطلقة المعدولية هي التي محمولها اسم غير محصل كقولنا زيد هو غير بصير فقولنا زيد هو
غير بصير قضية موجبة معدولة والفرق بين الموجبة المعدولة كقولنا زيد هو غير بصير
وبين السالبة البسيطة كقولنا زيد ليس هو بصيرا اما من جهة الصيغة فلان حرف
السلب في المعدولة جزء المحمول كانك اخذت الغير والبصير شيئا واحدا وجعلتهما
بالتركيب فان اوجبت تلك الجملة لشيء واحد كان ايجابا وان سلبت فقلت زيد
ليس هو غير بصير كان سلبا معدولا واما السلب في البسيطة فان حرف السلب
في البسيطة ليس جزء المحمول بل شيئا خارجا عنه داخلا عليه رافعا اياه واما من
جهة التلازم والدلالة فان السالبة البسيطة اعم منها لان السلب يصح عن موضوع
معدوم واما الايجاب ان كان معدولا او محصلا فلا يصح الا على موضوع موجود فيصح
ان يقول ان العنقاء ليس هو بصيرا ولا يصح ان يقول العنقاء هو غير بصير اما قال
بعد هذا من الفرق بينهما فلا يلتفت اليه فان غير بصير يصح ايجابه على كل موجود كان
عادما للبصر ومن شانه ان يكون له او ليس من شانه ان يكون له بل من شان نوعه
او جنسه او ليس البتة من شانه او شان محمول عليه ان يكون له بصر والقضية الثنائية

لا يتميز فيها المعدول من السلب الا باحد وجهين احدهما من جهة نية القائل مثلا
اذا قال زيد لا بصير فيعني ان زيدا ليس هو بصيرا كان سلبا وان عنى ان زيدا هو لا بصير
كان ايجابا معدولا والثاني من جهة تعارف العادة في اللفظ الغالب فانه
ان قال انه غير بصير علم انه ايجاب لان غير تستعمل في المعدول وليس تستعمل في السلب
واما في الثلاثية فان الايجاب المعدول متميز عن السلب المحصل من كل وجه لان
الرابطة ان دخلت على حرف السلب ربطت حرف السلب مع المحمول كشيء واحد
فاوجبت كقولك زيد هو لا بصير وان دخل حرف السلب على الرابطة سلب
كقولك زيد ليس هو بصيرا لان الرابطة يجعل البصير وحده محمولا ويترك حرف
السلب خارجا عنه دونه التغير قال ابو العلا القضية اما ان يكون كل واحد من
موضوعها ومحمولها اسما محصلا واما ان يكون كل واحد منهما غير محصل واما ان يكون
كل واحد منهما محصلا والاخر غير محصل ثم المحصل اما ان يكون الموضوع بحسب او المحمول
بحسب فالقضية التي يكون موضوعها محصلا ومحمولها ايضا محصلا يسمى بسيطة والقضية
التي كل واحد منهما اعني الموضوع والمحمول اسم غير محصل تسمى معدولة ومتغيرة وغير
محصلة والتي محمولها اسم غير محصل تسمى المعدولية المطلقة المعدول فمطلق العدول
لا يفهم الا في جانب المحمول مثال السالبة البسيطة قولنا زيد ليس هو كاتبا ودليله
ان حرف السلب دخل على الرابطة فسلبها ورفعها اما اذا دخلت الرابطة على
حرف السلب فلا يكون القضية سالبة وذلك مثل قولك زيد هو لا بصير او غير بصير
او ليس بصيرا لان هو ربطت ما بعدها بالموضوع وصيرت حرف السلب جزء
المحمول فصار ليس او لا مع ما بعدها شيئا واحدا محمولا على الموضوع بالايجاب
والاثبات ومثل هذه القضية تسمى معدولية لان الغرض نفي البصر بطريق الايجاب
فكانه عدل في السلب عن طريقه والمعدولة قد يكون موجبة كما ذكرنا وقد يكون سالبة
وذلك بان يدخل حرف السلب على الرابطة مثل قولك زيد ليس هو غير بصير
فالحاصل انه متى كان السلب جزء من ماهية الموضوع او ماهية المحمول او منهما كانت
القضية معدولة لانك ربطت احد السلبين بالاخر فيكون الحكم ثابتا وان لم يكن
جزءا من ماهية كل واحد منهما كان لا محالة خارجا عنهما رافعا ليحقق النسبة التي بينهما
وكانت سالبة فظهر الفرق بين المعدولة والسالبة في نفس الامر واما انه كيف
يتبين في اللفظ فالقضية اما ان يكون معدولة لموضوعها فقط او محمولها فقط او لهما
جميعا فان كان الاول تميزت المعدولة عن السالبة سواء كانت القضية ثنائية او ثلاثية
فانك اذا قلت الا انسان اعجم يعلم كل احد ان القضية موجبة واما الثاني فالقضية اما

ان يكون ثلاثية او رباعية فان كانت ثلاثية بطل فان كان حرف السلب مقدما على الرابطة كانت
القضية سالبة لان السلب رفع ذلك الربط وان كان بالعكس كانت موجبة معدولة
لان الرابطة ربطت كل ما بعده بالموضوع عدميا كان او سلبيا وان كانت ثنائية
فلا تتميز فيها السالبة عن المعدولة من جهة اللفظ الا باحد وجهين احدهما النية فانه ان
نوى ان حرف السلب جزء من المحمول وانه مع ما بعده كشيء واحد للموضوع كان عدولا وان لم
ينو ذلك بل نوى به ان يرفع به ما هو المحمول كان سلبا والثاني الاصطلاح على تخصيص
بعض الالفاظ بالسلب وبعضها بالعدول وشبه في لغة العرب ان غير ولا لا يستعملان
الا للعدول وليس لا يستعمل الا للسلب او يكون هذا اولى بالسلب ولا وغير بالعدول
حتى اذا قلت زيد ليس بصير سبق الى الذهن انه للسلب البسيط وان قلت زيد غير
بصير او لا بصير لسبق الى الذهن انه موجب معدول واما الثالث فالحكم فيه كما في الثاني
فهذا فرق بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة من حيث اللفظ واما الفرق
بينهما من جهة المعنى فهو ان موضوع الموجبة المعدولة يجب ان يكون موجودا لان حكمها
الاثبات فانه اذا كان قبل حرف السلب يقتضي ثبوت ما بعده للموضوع لانه لا يتصور
اثبات شيء لاخر الا اذا كان ذلك الاخر ثابتا اما في نفس الامر اي الوجود الخارجي
او في الذهن والذهن يحكم عليه موجود بهذا المحمول له لا في الذهن فقط بل على انه
اذا وجد وجد له هذا المحمول فان لم يكن للشيء وجود الا في الذهن لحال ان يحكم عليه
موجود شيء له لا في الذهن بل في نفس الامر وليس هو موجودا في نفس الامر من
المحال ان يقول ب مثلا يوجد له ب ليس في الذهن بل في نفس الامر وليس هو
في نفس الامر موجودا فكيف يوجد له شيء واما السلب فيصح عن كل معدوم وعن موجود لان
ما ليس موجودا يصح سلب جميع الاشيا عنه فيصح ان يقول شريك الله ليس هو بصير
لانه اذا لم يكن فلا يكون بصيرا او لا سميعا ولا شيئا من الاشيا ولا يصح ان يقول شريك
الله هو غير بصير لان هذا حكم بالايجاب اعني البصير به لشريك الله وما لا وجود
لا يتصور اثبات امر له وان كان عدميا واعترض شيخنا ومولانا قدس الله روحه العزيز
هنا على قوله السلب يصح عن المعدوم وحاصله راجع الى ان السلب انما يصح عن المعدوم
في الخارج واذا كان موجودا في الذهن والايجاب ايضا يصح على المعدوم في الخارج
اذا كان موجودا في الذهن ويتوجه في هذا السلب هو ان الايجاب حكم بثبوت
شيء لشيء في الخارج واذا كان كذلك فيجب ان يكون ذلك الشيء ثابتا في الخارج حتى يحكم الذهن
بثبوت شيء اخر له فلو كان حكم الذهن مقتصرا على ثبوته له في الذهن كان ثبوته في الذهن
كافيا وقال قوم ان المعدولة هي التي حكم فيها بعدم شيء للشيء من شانه ان يكون له في ذلك

الوقت او قبله او بعده وان لم يكن من شانه بعينه ذلك لكن من شانه لنوعه او جنسه
القريب او البعيد وذلك والشيخ ابطله بقولنا الجوهر لا عرض فانها موجبة
وليس للجوهر جنس حتى يكون العرضية ممكنة له بحسب ذلك الجنس في العدمية
قال الشيخ فصل في القضية العدمية والقضية العدمية هي التي محمولها احس
المتقابلين بهذا الحسب المشهور لقولك زيد جاير والهوا مظلم واما في التحقيق
فهي التي محمولها دال على عدم شيء من شانه ان يكون للشيء او لنوعه او لجنسه التفسير
قال ابده الله القضية العدمية هي التي محمولها احس المتقابلين سوا كان عدميا
كالعمى والظلمة او ضدا كالجور وفي التحقيق هي التي يدل على عدم امر من شانه ان
يكون للشيء او لنوعه او لجنسه القريب او البعيد وهذا اصطلاح لغوي والتحقيق
ما ذكرناه مع ان المعدول اعم من العدمية في اصطلاح المنطقيين على الرايين جميعا
وذلك لان كل معنى بسيط محصل فاما ان يكون له ضد او لا فان لا يكون فان كان له ضد فاما لم
يكن بينهما واسطة واما ان لا يكون فاذا فرضا موضوعا موجودا فاما لم يوجد فيه هذا
المحمول البسيط المحصل او ضده او واسطتهما ان كانت او يكون كلاهما بالقوة كالعمى
والبصر في الحجر والنمر المسيح او لا يكون فلا بد لشيء من ذلك ولا بالفعل كالنفس التي لا
تقبل السواد والبياض ولا الوسايط بينهما بالقوة ولا بالفعل ولنضرب لذلك
مثالا وهو العادل فاذا قلت الموضوع موجودا هو غير عادل صدق هذا الحكم اذا
كان جايرا او متوسطا بين العدل والجور فكلاهما بالقوة فيه كالصبي اولا
بالقوة ولا بالفعل كالحجر وانما يكذب اذا كان الموضوع معدوما او كان موجودا
ولكنه عادل والعدمية التي محمولها احس المتقابلين وهو قولنا زيد جاير لا يصدق
الا اذا كان جايرا فهي اخص من قولنا غير عادل واما على الراي الثاني فالمعدول
اعم من العدمية ايضا لانا نستعمل المعدول عند عدم ما ليس من شان ما هو جنس من
اجناس الموضوع فنقول مثل ان يكون الجوهر غير موجود في موضوع والجوهر هو لا عرض
وليس للجوهر جنس فضلا عن ان يكون هو تقبل العرض ولكن السالبة البسيطة وهي
قولنا زيد هو ليس بعادل اعم من الموجبة المعدولة لانها اعني السالبة يصدق
فيما يصدق فيه المعدولة وعند كون الموضوع معدوما ايضا والمعدولة لا يصدق فيه
وهذا النوع يعرف منه اقسام هذه القضايا زيد عادل موجبة بسيطة زيد ليس
غير عادل سالبة معدولة زيد ليس بجاير سالبة عدمية اعم زيد ليس بعادل
سالبة بسيطة زيد غير عادل موجبة معدولة زيد جاير موجبة عدمية فعليك
ان تتامل في هذا النوع والعكس بينها فتعرف انها اخص صدقا او كذبا ويعرف

ان ما هو اخص صدقا فهو اعم كذبا وان ما هو اخص كذبا فهو اعم صدقا ومر بين مواضع التلازم
والتعاند ومن احدث القطاية بهذه الامثلة ان يعتبره هذه الاحوال بنفسه قال الشيخ فى الجهات
فصل فى الجهات الجهات ثلث واجب ويدل على دوام الوجود وممتنع ويدل على دوام
العدم وممكن ويدل لا على دوام وجود ولا على دوام عدم والفرق بين الجهة والمادة
ان الجهة لفظة مصرح بها يدل على احد هذه المعانى والمادة حالة للقضية فى ذاتها غير مصرح بها
وربما يخالفا كقولك زيد يمكن ان يكون حيوانا فالمادة واجبة والجهة ممكنة وبينهما فروق
اخرى لا نطول بها **التفسير** قال ايده الله قد ذكرنا ان المادة عبارة عن كيفية نسبة المحمول
للموضوع فى نفس الامر وهى حالة للقضية فى ذاتها غير مصرح بها والجهة لفظة يدل على هذه
الحالة عند التصريح بها وقد ذكرنا الفرق بينهما فلا نعيده ولما كان السور من حقه ان
يجاوره الموضوع مقدما عليه لانه بين كمية الموضوع والرابطة من حقها ان يجاورها
المحمول مقدمة عليه كما ذكرنا فالجهة من حقها ان يجاورها الرابطة اذا لم يكن سور كقولنا
الانسان بالضرورة هو حيوان لانها يدل على قوة الربط وضعفه وان كان سور فان الجهة
يجاورها السور والرابطة كما يقول بالضرورة كل انسان حيوان كل انسان هو بالضرورة
حيوان ولما كان سلب القضية الثلاثية انما يكون بادخال حرف السلب على الرابطة كذلك
سلب القضية الرباعية انما يكون بادخال حرف السلب على الجهة فسلب يمكن ليس يمكن
واذا قرنت الجهة فى الرباعية بالسور يصير المعنى ان كان جميع ادخال الناس باسرهم كاتبا
ممكن لم يكن الجهة للربط بل يكون جهة التعميم والتخصيص فيقال يمكن ان يكون كاتبا اى كل واحد
واحد يعلم انه لا يجب فى طبعه دوام الكتابة ولا دوامها والمعنى الاول يشك فيه الجمهور
فان من الناس من يقول محال ان يكون كل الناس كاتبين حتى لا يكون واحد من الناس الا وهو كاتب
والثانى غير مشكوك فيه قال الشيخ **فصل فى الرباعية** القضية الرباعية هى التى يذكر فيها
مع الموضوع والمحمول رابطة وجهة واذا سلب الموجبة الرباعية بان يدخل حرف السلب
على الجهة لا الجهة على حرف السلب فيمكن ان يصدق كقولك زيد هو يمكن ان يمشى زيد هو يمكن
ان لا يمشى ويلزم بالقوة زيد هو يجب ان يمشى زيد هو يجب ان لا يمشى وايضا زيد هو
يمتنع ان يمشى زيد هو يمتنع ان لا يمشى بل مقابل يمكن ليس يمكن ومقابل يجب ليس يجب ومقابل
يمتنع ليس يمتنع **التفسير** قال ايده الله قد عرفت ان القضية الرباعية هى التى ذكرت
فيها الجهات مع الموضوع والمحمول والرابطة ولما كان القضية الثلاثية انما يناقضها
ما قدمت فيها لفظة السلب على الرابطة تسلبها وترفعها كذلك القضية الموجهة انما
يناقضها ما قدم فيها لفظ السلب على لفظ الجهة فنقيض يجب ان يكون ليس يجب ان يكون
ونقيض يمتنع ان يكون ليس يمتنع ان يكون ونقيض يمكن ان يكون ليس يمكن ان يكون اما اذا

اخرت لفظة السلب عن الجهة جاز اجتماعهما على الكذب كقولك يجب ان يكون يجب ان لا يكون
وكقولك يمتنع ان يكون يمتنع ان لا يكون وعلى الصدق كقولك يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون
ولا بد من رعاية هذه الدقيقة قال الشيخ **فصل فى الممكن وتحقيقه** وفى الممكن اشتباه
اذا ذكرناه وحللناه الحل الذى ارتفع به كثير من الشبه والاغاليط التى تقع للناس
فى تناقض ذوات الجهة ولوازمها فنقول ان العامة يفهم من الممكن غير ما يفهم منه الخاصة
بحسب تواطئهم عليه اما العامة فيعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير ان يشترطوا
ولا واجب فيكون معنى قولهم ليس بممكن انه ليس ما ليس بممتنع فيكون معناه الممتنع
فان الممكن العامى هو ما ليس بممتنع وغير الممكن ما هو ممتنع وكل شىء عندهم اما ممكن واما
ممتنع وليس قسما ثالثا فيكون الممكن بحسب هذا الاستعمال مقولا على الواجب كالمعنى
له وليس اسما مرادفا له بل ان الواجب غير ممتنع فى المعنى واما الخاصة فانهم وجدوا
معنى ليس بواجب ولا ممتنع ولم يكن عند العامة لهذا المعنى اسم فان اسم الممكن
عندهم كان لمعنى اخر لكنه كان يصح ان يقال لهذا الشىء انه ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون
بحسب الاستعمال العامى اى بمعنى انه غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فنقلوا اسم
الممكن وجعلوه دالا على ذلك المعنى فوضعوا له اسم الممكن والاعم عام ليس بممتنع ومع
ذلك ليس بواجب وهو الذى هو غير ضرورى فى احد الحالين فهذا المعنى اخص من
المعنى الذى تستعمله عليه العامة فيكون الواجب خارجا من هذا الممكن ويكون قولنا ليس
بممكن ليس بمعنى ممتنع بل بمعنى ليس غير ضرورى بل واجب او ممتنع وكلاهما ليس بهذا
الممكن الا ان ضعفاء الراى اذا قالوا ليس بممكن وهم يستعملون الممكن الخاصى يحمل لهم
معنى الممكن العامى وكان ليس يمكن على معنى الممتنع عندهم وكان الواجب خارجا عن
الممكن صحيحا وفى ذلك فانهم قالوا ان الواجب الممكن خاصى والممكن الخاصى هو الذى يمكن
ان لا يكون صار الواجب عندهم يمكن ان لا يكون وان قالوا ان الواجب ليس بممكن
ويخيل لهم ان غير الممكن ممتنع صار الواجب ممتنعا ولو انهم راعوا حدود الفاظ
ما حدوا الممكن فى القسمين على وجه واحد لم يلزمهم هذه الحيرة فانهم ان اخذوا الممكن بمعنى
انه لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه فقط واهل الواجب ممكن وجدوا الواجب خارجا
عن الممكن ووجدوه ليس بممكن وحينئذ لم يلزم ان ما ليس بممكن هو الممتنع لان الممكن
كان لا ما ليس بممتنع فيكون سلبه الممتنع بل ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه فيكون سلبه
سلب ما لا ضرورة فى وجوده ولا عدمه فيكون ما ليس بممكن هو ما ليس لا ضرورة لا فى وجوده
ولا فى عدمه فيصدق ليس بممكن على الواجب اذ ليس هو بلا ضرورة لا فى وجوده ولا فى عدمه
لان له ضرورة فى الوجود وايضا ان اخذوا الغير الممكن بمعنى الممتنع فلم يأخذوا الممكن

بمعنى غير الممتنع فيصح على الواجب ولا يلزمه ان يقال فيمكن ان لا يكون وذلك لانه لما عني بالممكن
غير الممتنع فليس يجب ان يكون ما يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون فليس ما هو غير ممتنع ان يكون
غير ممتنع ان لا يكون فيجتمع من هذا ان الواجب يقع في الممكن العامي ولا يقع في الخاصي وان
غير الممكن الخاصي ليس بمعنى الممتنع بل بمعنى الضروري اما في الوجود واما في العدم وان
الممكن ما ليس بضروري الحكم ومتى فرض حكمه من ايجاب او سلب وجودا لم يعرض منه محال
وليس من شرط الممكن ان يكون معدوما في الحال او موجودا فيه حتى يقال ان رسم الممكن
انه ما ليس بموجود في الحال واذا فرض موجودا في الاستقبال لم يعرض منه محال وذلك
لانه لو كان السبب المانع عن كونه موجودا ضرورته واجبا في وجوده فيجب ان يراعى
هذا السبب في جانب الوجود فانه ايضا ان فرض معدوما في الحال كان في الحال
واجبا في لا وجوده كذا او واجب العدم وممتنعا فان كان الامتناع الحالي لا يضر الممكن فالواجب
الحالي لا يضر الممكن الكون ان كان يجب ان لا يكون موجودا الكون فممكن اللاكون يجب ان لا يكون
موجودا اللاكون ولكن ممكن الكون هو بعينه هو ممكن اللاكون وممكن الكون يجب ان لا يكون
على اصلهم موجودا اللاكون **التفسير** قال ابقه الله ان تعريف الواجب والممكن والممتنع
فالوجه المحقق لا يخلو عن دور لانهم قالوا الممكن مرة انه غير الضروري فيوجد الضروري في
تعريفه وجه انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض المستقبل بمحال فيوجد
المحال في تعريفه وعلى ما ذكر في الكتاب فالمحال خرج من تعريفه واذا عرف الضروري
قيل انه الذي لا يمكن ان لا يوجد او لفظ اخر مذهبه واذا عرف الممتنع قيل انه الذي
لا يمكن وجوده وبالجملة جميع التعريفات المشهورة ينكشف عن دور ظاهر وانما يمكن ان ينبه
على معانيها بالعلامات والبيان المحقق ان يقال ان الضروري اسبق الى التصور من الممكن
والممتنع لان الضروري هو الامر الذي يستحق وجوده الدوام فالضروري تدل على تأكد الوجود
فيمكن تصوره ابتداء لان الامر الوجودي اسبق الى الفهم لان العدم انما يتصور بالقياس
اليه وبان يتصور انه عدم معنى وجودي والمحال ضروريه مقرونه بالعدم فالمحال يتصور من جهة
الضروري فانه الذي يصدق القول عليه بانه معدوم دايما فاذا اخذ الضروري في تعريف
الممكن فقد اخذ ما هو اعرف في تعريف ما هو اخفى فالمتصور الاول هو الوجود ومنه
ينبه على تأكده وهو الوجوب ويتصور الممتنع من حيث انه واجب ان لا يوجد ويتصور
الممتنع ايضا قبل الممكن العامي ثم الممكن الخاصي يعرف اما بالممكن العامي واما بالضروري انه
ويجوز ان يدخل في احد التعريفين المحال فلا يكون اذن دور واذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود
وهو بيان لفظ الممكن فيقول الممكن على ثلثة معان مترتبة بالعموم والخصوص الاول الممكن
العام وهو الذي لا يكون ضروريا في احد طرفي الوجود والعدم فقولنا يمكن ان يكون معناه انه لا يمتنع

وجوده ولا شك ان هذا ينقسم الى ما يمتنع عدمه وهو الواجب والى ما لا يمتنع عدمه وهو الممكن الخاص
وقولنا يمكن ان لا يكون معناه انه لا يمتنع عدمه وهو ينقسم الى ما يمتنع وجوده وهو الممتنع والى
ما لا يمتنع ذلك ايضا وهو الممكن الخاص فالامكان العام معناه سلب الضرورة فان كان
ذلك عن العدم كان معناه سلب ضرورة العدم فيدخل فيه الواجب والممكن الخاص
وان كان ذلك عن الوجود كان معناه سلب ضرورة الوجود فيدخل فيه الممتنع والممكن
الخاص فالممكن الخاص داخل فيه على الوجهين وههنا ابحاث الاول ان امكان العام
امر سلبي لان معناه ما ليس بضروري في احد طرفي الوجود او العدم فلا يكون مقوما
لما تحته والا لزم ان يكون لكل شيء مقومات لا نهاية لها الثاني ان الممكن العام ليس جنسا
للواجب لان الجنس مقوم لما تحته الا انه كالجنس لعمومه **الثالث** انه ليس اسما حاد
فالواجب لانه اعم من الرابع لم يسمى هذا امكانا عاما فذهب الشيخ الى انه انما سمي
بذلك لان العامة يريدون بالممكن ذلك وذهب شيخنا ومولانا رضي الله عنه الى
ان الاولى ان يكون اشتقاقه من العموم لان العامة لا يدركون هذه الاعتبارات وهو المعنى
بالنسبة الى غيره اعم الثاني الممكن الخاص وهو الذي يكون الضرورة مسلوبة عن طرفيه
اعني الوجود والعدم جميعا فالواجب لا يدخل فيه لان الوجود ضروري له والممتنع ايضا
لان العدم ضروري له ويدخل في هذا الممكن الموجود الذي ليس لوجوده دوام ضروري
وان كان له ضرورة ما كالكسوف والتنفس والتغير للمتحرك الثالث الامكان
الاخص وهو الذي يكون الضرورة المطلقة وبشرط وصف الموضوع وبحسب الوقت
معينا كان او غير معين مسلوبة عنه مثل الكتابة للانسان وهذا الامكان مدخل فيه
الضرورة الى نظر للسبب الخارجي والا لم يتحقق والضرورة بشرط المحمول وقد
يشكك فيقال الامكان غير ثابت لان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون
معدوما فان كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل العدم وما لا يقبل العدم لا يكون
ممكن الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود وما لا يقبل
الوجود لا يكون ممكن الوجود والعدم فثبت ان الامكان غير حاصل على تقديري الوجود
والعدم وربما شكك ايضا فيقال الممكن اما ان يكون سبب وجوده حاصلا او
ان لا يكون فان كان وجب حصوله والواجب لا يكون ممكنا وان لم يكن امتنع وجوده
والممتنع لا يكون ممكنا ثم الناس في الجواب عن هذا الشك فريقان احدهما قالوا
ان الامكان غير ثابت للشيء في الزمان الذي هو حاصل فيه بل انما يثبت امكانه
بالنسبة الى الزمان المستقبل ولا يقول في الموجود في هذا الوقت انه يمكن
ان يكون موجودا او معدوما في هذا الوقت بل يحكم عليه في هذا الوقت بانه الان

يمكن ان يكون موجودا او معدوما في الزمان الثاني فيكون الامكان حاصلا في الحال لكن لا بالنسبة
الى الحال بل بالنسبة الى الاستقبال واما جمهور الفلاسفة فاثبتوا الامكان الاستقبالي
والحالي ايضا واجابوا عن الاول بانه لا منافاة بين كون الشيء واجبا وممتنعا
وممكنا لكن بوجوه واعتبارات مختلفة فان الممكن ما لم يجب وجوده عن السبب
لا يوجد فهو واجب بغيره وممكن باعتبار ذاته لان وجوبه بغيره معناه انه يكون
الوجود من غيره وامكانه معناه هو انه لا يستحق الوجود من ذاته ولا منافاة بينهما
فالممكن ان اعتبر بذاته فهو ممكن وان اعتبر باعتبار وجود علته فهو واجب وان
اعتبر باعتبار عدمها فهو ممتنع وايضا كونه من حيث هو لا يقتضي الوجود لا ينافي
كون الوجود منافيا للعدم وبسط الاجوبة مذكور في الكتاب وهو الذي هو الحق
قوم وهو ان الواجب لا يخلو اما ان يكون ممكنا او ليس بممكن فان لم يكن ممكنا وما ليس
وجوده يمكن عدمه فالواجب يمكن عدمه هذا خلف وان لم يكن ممكنا وما ليس بممكن
فهو ممتنع فالواجب ممتنع هذا خلف فاجابوا بان الواجب ممكن بالمعنى العام وغير ممكن
بالمعنى الخاص والممكن بالمعنى العام لا يلزمه ممكن ان لا يكون فان الممكن بذاته لا ينعكس
الى الممكن ان لا يكون وما ليس بممكن بالمعنى الخاص لا يلزمه ان يكون ممتنعا لان ما ليس
بممكن بالمعنى الخاص هو اما ضروري العدم فيصح اطلاق غير الممكن على الواجب لاجل
ضرورة الوجود فالحاصل انهم اخذوا الممكن في القياسين لمعنيين مختلفين
واخذوا الممكن في القياس الاول بالمعنى الخاص وفي القياس الثاني بالمعنى العام
وحملوا على الممكن العام ما هو محمول على الممكن الخاص وبالعكس فلا جرم وقعوا
في هذه الحيرة واعلم ان القائلين بالامكان الاستقبالي اختلفوا في انه هل هو
من شرط كونه ممكن الوجود في الاستقبال ان لا يكون موجودا في الحال فزعم قوم
ان ذلك من شرطه وليس كذلك لانه لو اشترط في ممكن الوجود ان لا يكون
موجودا في الحال لشرط في ممكن العدم ان لا يكون معدوما في الحال لكن ممكن الوجود
هو بعينه ممكن العدم لان كلامنا في الامكان الخاص فلا اشترط في ممكن العدم وان
لا يكون معدوما وما لا يكون معدوما فهو موجود فانه يشترط في ممكن الوجود ان يكون
موجودا وهذا خلاف ما يظنه فاذن هو باطل وايضا فلا منافاة لان الوجود الحالي
لا ينافي الامكان الحالي فلان لا ينافي الامكان الاستقبالي كان اولى فهذا تمام الكلام
في معاني الامكان ومع هذا نرجع الى شرح المتن فقوله اما العامة فيعنون
بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير ان يشترطوا ولا واجب فهذا يغير لامكان
الوجود وكما ان الامكان العام حاصل في طرف الوجود فكذلك حاصل في طرف

العدم فاذا فسرنا الامكان العام في طرف الوجود بسلب الامتناع وجب ان نفسره في
طرف العدم بسلب الوجوب واذا فسرناه مقيسا الى الطرفين وجب ان يفسره
بسلب احدى الضرورتين ولعل الشيخ اهمله لعدم طلائعه فهم المتكلم واعلم ان
الشيخ فسر الامكان العام في الاشارات بما يلازم سلب ضرورة العدم هو الامتناع
وههنا فسره بسلب الامتناع ولعل هذا اقرب الى الصواب قوله فيكون معنى
قولهم ليس بممكن انه ليس ليس بممتنع فيكون معناه الممتنع لما كان معنى قولنا ممكن
يفيد سلب الامتناع فقولنا ليس ممكن يكون سلب الامتناع وسلب السلب ثبوت
فيكون معناه الممتنع وقوله فادخل الممكن العامي هو ما ليس بممتنع ودخل الممكن ما هو ممتنع
هذا تكرار من غير فائدة وقوله وكل شيء اما ممكن واما ممتنع فالمراد منه ان كل شيء
اما ان يكون ممتنعا واما ان لا يكون وما لا يكون ممتنعا يكون ممكنا وقوله واما الخاصة فانهم
وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع ولم يكن عند العامة لهذا المعنى اسم الى اخر
الفصل فقد ذكرناه يفهم منه ما هو ملخص هذا التطويل فلا نكرره قال الشيخ **فصل**
في الواجب والممتنع وبالجملة الضروري الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف مع اتفاقهما
في معنى الضرورية اي ضروري في الوجود وذاك ضروري في العدم واذا تكلمنا
على الضروري امكن ان ينقل البيان بعينه الى كل واحد منهما فنقول ان الحمل الضروري
على ستة اوجه يشترك كلها في الدوام فالاول ذلك ان يكون الحمل دائما لم يزل
ولا يزال كقولنا الله حي والثاني ان يكون ما دام ذات الموضوع موجودا لم يزل كقولنا
كل انسان بالضرورة حيوان اي كل واحد من الناس دائما حيوان ما دام ذاته موجودة
ليس دائما بلا شرط حتى يكون حيوانا لم يزل ولا يزال قبل كونه وبعد فنائه الاول
وهذا الثاني هما المستعملان والمراد انه اذا قيل ايجاب او سلب ضروري وتبعه
من جهة ما معنى واحد وهو الضرورية دوام ذات الموضوع موجودة اما دائما او ما دام
الذات لم يفسد واما الثالث فان يكون ذلك ما دامت ذات الموضوع موصوفة
بالصفة التي جعلت موضوعة معها لا ما دامت ذات الموضوع موجودة مثل قولنا
كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة اي لا دائما لم يزل ولا يزال ولا ايضا
ما دام ذات ذلك الشيء الابيض موجودة حتى ان تلك الذات اذا بقيت ولم
يفسد لكن البياض زال عنها وقد يوصف بانها ذات لون مفرق للبصر بالضرورة
بل ان هذه الضرورة بدوام ما دامت لا موجودة ولكن موصوفة بالبياض واما الرابع
فان يكون ذلك ما دام المحمول موجودا له ضرورة بلا هذا الشرط كقولنا ان زيدا بالضرورة
ماش ما دام ماشيا اذ ليس يمكن ان لا يكون ماشيا وهو ماش واما الخامس فان يكون الضرورة

في وقت ما معين لا بد منه كقولنا ان القمر منكسف بالضرورة لكن ليس دائما بل وقتا
ما بعينه معينا لا بد منه والثاني ان يكون الضرورة وقتا ما ولكنه غير معين كقولنا
كل انسان فانه بالضرورة متنفس اي وقتا ما ليس دائما ولا وقتا بعينه وهذه الاقسام
الاربعة فانها اذا لم يشترط فيها شرط ما فان الحمل فيها يسمى مطلقا وان اشترطت فيها جهة
الضرورة فان الاولى ان يكون الجهة جزءا من المحمول لا جهة داخلة على المحمول وذلك لان المحمول
في هذه لا يكون وحده محمولا بل مع زوائد وتلك الزوائد مع المحمول لا يعقل لشيء واحد
ما لم يكن فيها الجهة على انها كالبعض منها واما في المقدمة الضرورية فان المحمول مستقل بنفسه
في ان يقصد حمله والجهة لا يعقل فيه شيئا بل في الربط فيكون المحمول هو بذاته كمعنى واحد والجهة
داخلة عليه **التفسير** قال ابو عبد الله ضرورة الايجاب وضرورة السلب ليس كان في مسمى الضرورة
فالاحكام المذكورة للضرورة يكون بالصدق على كل واحد من القسمين فنقول الضرورة اما ان تكون
مطلقة واما ان تكون مشروطة اما الضرورة المطلقة فهي التي لا يتوقف ثبوتها للموضوع
الا على ذاته اي بعضها ذات الموضوع فحسب ثم هذا على قسمين لان تلك الذات
اما ان يكون واجبة التحقيق ازلا وابدا واما ان لا يكون فان كان واجبة التحقيق ازلا وابدا كان
المحمول ايضا كذلك كقولنا الله حي وان لم يكن واجبة الثبوت ازلا وابدا كان المحمول
كذلك كقولنا الانسان حيوان بالضرورة واما المشروطة وهي التي يتوقف ثبوتها على امر اخر
سوى ذات الموضوع فاما ان يكون ذلك الشرط كون الموضوع موصوفا بما وضع معه
واما ان يكون ذلك وقتا من اوقات الموضوع واما ان يكون كون المحمول محمولا واما
ان يكون شيئا اخر مغايرا لها فان كان ذلك وصفا للموضوع فاما ان يكون ذلك
الوصف دائما بدوام الذات واما ان لا يكون دائما بدوامه واما الذي يكون الشرط
فيه الوقت فذلك الوقت اما ان يكون معينا او غير معين واما الذي لا يكون ضروريا
بحسب الذات ولا بحسب الوصف ولا بحسب الوقت ولا بحسب الحمل فهذا المحمول
لا يكون ضروريا الا بسبب منفصل عن الذات ومثل هذا لا يسمى ضروريا وان كان في
الحقيقة غير خال عن الضرورة لما ثبت في الحكمة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واما قوله
وهذه الاقسام الاربعة فانها اذا لم يشترط فيها شرط فان الحمل فيها يسمى مطلقا
يعني بالاطلاق الاطلاق العام بالراي الذي ما سيأتي ان شاء الله وقوله وان اشترطت
فيها جهة الضرورة فان الاولى ان يكون الجهة جزءا من المحمول لا جهة داخلة على المحمول
فاقول الجهة لا يصح ان يكون جزءا من الموضوع فانه اذا قيل الحيوان من جهة ما هو حيوان
ناطق او ليس بناطق فمعناه الحيوان من حيث هو حيوان ناطق لزم ان يكون
كل حيوان ناطقا او تلك من حيوان ليس بناطق لزم ان لا يكون حيوان اصلا ناطقا

واذا اخذ جزءا من المحمول صح الكلام فيقال ليس من حيث هو حيوان ناطقا بل
قد يكون وقد لا يكون فكذلك ههنا الجهة لا يمكن ان يكون جزءا من الموضوع بل يصح ان يكون
جزءا من المحمول لان المحمول ههنا لا يكون وحده محمولا بل مع تلك الزوائد والجهة تجعل تلك
الزوائد مع المحمول كشيء واحد عند العقل واذا كانت الجهة جعل الزوائد اجزاء من المفهوم
المحكوم وبغير الجهة لا يفهم المحمول مع الزوائد شيئا واحدا فالاولى ان يكون الجهة جزءا
من المحكوم لان غيرها يصار جزءا من المحمول فضرورتها جزءا من المحمول اولى ومثاله لو
قال ان الانسان بالضرورة متنفس وقتا ما فنقول قولنا بالضرورة جزء من المحمول لا جهة
داخلة على المتنفس الذي هو محمول لا يكون وحده محمولا بل مع تلك الزوائد وهي
وقتا ما وقولنا وقتا ما مع المتنفس لا يعقل كشيء واحد ما لم يكن معها الجهة وهي
قولنا بالضرورة لان النسبة التي بين الانسان والحيوان معقودة بين الانسان والمتنفس
فلا ينعقد النسبة الايجابية الضرورية بينهما الا مع تلك الزوائد ولا ينعقد تلك
النسبة بين المحمول وزوائده والموضوع الا بالجهة الضرورية وقوله اما في المقدمة
الضرورية فان المحمول مستقل بنفسه في ان يقصد حمله والجهة لا يعقل فيه شيئا بل في
الربط معناه اذا قلت كل انسان بالضرورة حيوان فجهة الضرورة لا يزيد في المحمول
شيئا ولكن يؤكد ربط المحمول بالموضوع لانه مقتضى ذاته وهذا منه ليس على سبيل
الوجوب فانه يجوز ان يكون الضرورة جزءا من المحمول اي محمولا كان ويجوز ان لا يكون وان كان
من القضية تخلف لكن الاولى ما ذكره لما بين واعلم انا اذا قلنا الانسان واجب ان يكون
حيوانا احتمل ان يكون الواجب محمولا وذكر ما بعده تفريعا له لان الوجوب امر نسبي فلا يعقل
خصوصيته الا بذكر المنسوب اليه وان يكون جزءا منه وان يكون خارجا عنه فعلى التقدير الاول
والثاني لا يكون القضية موجهة بل مطلقة وانما يكون موجهة على تقدير كونه خارجا عن المحمول
اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلت الجهة في هذه الاقسام الاربعة جزءا من المحمول فهذه
القضايا لا يكون موجهة بل مطلقة عامة وقد اوردت في الموجهات وللقائل ان
يقول لكل محمول فان نسبته الى موضوعه اما بالوجوب او بالامتناع او بالامكان فان صح ان يجعل
هذه الثلاثة محمولا او جزءا منه كان ثبوتها لموضوعها على احدى الجهات فيلزم التسلسل
وايضا اذا جعلت هذه الثلاثة محمولات او جزءا منها وخارجا عنها فكيف يميز بعض هذه
الجهات عن بعض والجواب عن الاول انا ان جعلناه هذه الثلاثة امورا عدمية في
الخارج لم يلزم التسلسل وعن الثاني ان الرابطة ان تقدمها كانت محمولات او اجزاءها وان تأخر
كانت جهات وان لم يكن مذكورة فعلى ما يليه قال الشيخ **فصل** في متلازمات ذوات الجهة المتلازمات
التي تقوم بعضها مقام بعض من هذه الجهة طبقات وطبقة هي هكذا واجب ان يوجد ممتنع ان

لا يوجد ليس بممكن بالمعنى العامي أن لا يوجد ونقايض هذه متعاكسة أيضاً مثل قولنا ليس بواجب
أن يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد ممكن أن لا يوجد بمعنى العامي لا الخاصي وطبقة أخرى وهي
هكذا واجب أن لا يوجد ممتنع أن يوجد ليس بممكن أن يوجد بالمعنى العامي لا الخاصي
وكذلك نقايضها مثل ليس بواجب أن لا يوجد ليس بممتنع أن يوجد بالمعنى العامي
وطبقة من الممكن الخاصي الحقيقي ولا ينعكس فيها إلا اثنان فقط ممكن أن يكون وممكن
أن لا يكون ونقيضاهما متعاكسان ليس وتلازمهما سائر الجهات شيء لزوما متعاكساً
وأما الممكن أن يكون بالمعنى العامي فلا يلزمه يمكن أن لا يكون على ما أوضحنا قبل وأما
اللوازم التي لا ينعكس فإن واجب أن يوجد يلزم ليس بممتنع أن يوجد وما في طبقته
مثل ليس بواجب أن لا يوجد وممكن أن يوجد العامي وليس بممكن أن يوجد الخاصي
لأنه واجب لا ممكن وليس بممكن أن لا يوجد الخاصي لأنه ممتنع أن لا يوجد لا ممكن حقيقي
وكذلك الممتنع أن يوجد يلزمه سلب الواجب أن يوجد وما في طبقته وسلب
الممكنين الحقيقيين أعني المعدول والمحصل الممكن أن يكون الحقيقي يلزمه ممكن أن يكون
العامي وما في طبقته ولكن أن لا يكون العامي وما في طبقته ويتوصل من هذا إلى
باقي ما بقي فاعلم ذلك بحجته. التفسير قال أبو العلاء إن من القضايا الموجهة ما يلزم
بعضها بعضا لزوما متعاكساً أي يلزم كل واحد منها للآخر ومنها ما يلزم لزوما غير
متعاكس أي يلزم هذه تلك ولا يلزم تلك هذه أما القسم الأول وهي المتعاكسة
فهذه الطبقة واجب أن يوجد ممتنع أن لا يوجد ليس بممكن عامي أن لا يوجد فيقول إذا
صدق واجب أن يوجد صدق ممتنع أن لا يوجد وإذا صدق ممتنع أن لا يوجد صدق
واجب أن يوجد أما الأول فلأنه لو لم يصدق ح ممتنع أن لا يوجد لصدق ليس بممتنع
أن لا يوجد وحينئذ يصدق يمكن بالإمكان العام أن لا يوجد وكان صدقا واجب أن
يوجد هذا خلف وأما الثاني فلأنه لو لم يصدق واجب أن يوجد حينئذ لصدق ليس
بواجب أن يوجد ويلزمه ممكن أن لا يوجد وكان حقا ممتنع أن لا يوجد هذا خلف
ويقول إذا صدق واجب أن يوجد صدق ليس بممكن عام أن لا يوجد وإذا صدق
ليس بممكن عام أن لا يوجد صدق واجب أن يوجد أما الأول فلأنه لو لم يصدق ح
ليس بممكن عامي أن لا يوجد لصدق ممكن عامي وذلك يناقض واجب أن
يوجد لأنه إما أن يكون ممتنعا أو ممكنا خاصا وكل واحد منهما ينافي صدق واجب
أن يوجد أما الثاني فلأنه لو لم يصدق حينئذ واجب أن يوجد لصدق ليس بواجب
أن يوجد وحينئذ يصدق أنه يمكن بالإمكان العام أن لا يوجد وكان حقا أنه ليس
بممكن بالإمكان العام أن لا يوجد هذا خلف ويقول إذا صدق ممتنع أن لا يوجد

صدق ليس بالممكن العامي أن لا يوجد وإذا صدق ليس بالممكن العامي أن لا يوجد صدق
ممتنع أن لا يوجد أما الأول فلأنه لو لم يصدق حينئذ ليس بالممكن العامي أن لا يوجد
لصدق ممكن عامي أن لا يوجد وحينئذ يكذب قولنا ممتنع أن لا يوجد لأن قولنا ممكن
عامي أن لا يوجد يلزمه إما ممتنع أن يوجد أو ممكن بالإمكان الخاص أن يوجد وكل واحد
منهما ينافي صدق ممتنع أن لا يوجد وقد فرض صادقا هذا خلف وأما الثاني فلأنه لو لم
يصدق حينئذ ممتنع أن لا يوجد لصدق ليس بممتنع أن لا يوجد حينئذ ويصدق ممكن
بالإمكان العام أن لا يوجد وقد فرضنا ليس بالممكن العامي أن لا يوجد هذا خلف فثبت
أن هذه الطبقة متلازمة منها وبه وكذلك معاني هذه الطبقة متعاكسة متلازمة وهي
قولنا ليس بواجب أن يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد ممكن بالإمكان العام أن لا يوجد
يقول إذا صدق ليس بممتنع أن لا يوجد صدق ليس بواجب أن يوجد أما الأول فلأنه
لو لم يصدق حينئذ ليس بممتنع أن لا يوجد لصدق ممتنع أن لا يوجد وقد بان قولنا
واجب أن يوجد لازم لقولنا ممتنع أن لا يوجد فيلزم حينئذ أن يصدق واجب أن يوجد
وليس بواجب أن يوجد هذا محال وأما الثاني فلأنه لو لم يصدق ليس بواجب أن
يوجد حينئذ لصدق واجب أن يوجد وإذا صدق واجب أن يوجد صدق ممتنع أن
لا يوجد لما بان وقد فرض ليس بممتنع أن لا يوجد صادقا هذا خلف ونعرف بلازم ما في
الطبقة من نفسه بما ذكرنا وطبقة أخرى من المتلازمات المتعاكسة أيضا قولنا واجب
أن لا يوجد ممتنع أن يوجد ليس بممكن عام أن يوجد يقول إذا صدق واجب أن لا يوجد
صدق ممتنع أن يوجد وإذا صدق ممتنع أن يوجد صدق واجب أن لا يوجد أما الأول
فلأنه لو لم يصدق حينئذ ممتنع أن يوجد لصدق ليس بممتنع أن يوجد فيمكن بالإمكان
العامي أن يوجد ويلزم إما واجب أن يوجد أو ممكن خاص أن يوجد وكل واحد منهما
يكذب واجب أن لا يوجد وقد فرض صادقا هذا خلف وأما الثاني فلأنه لو لم يصدق
حينئذ واجب أن لا يوجد لصدق ليس بواجب أن لا يوجد ويلزم إما واجب أن
يوجد أو ممكن خاص أن يوجد وكل واحد منهما ينافي ممتنع أن يوجد وإذا صدق لو
واجب أن لا يوجد صدق ليس بممكن عام أن يوجد وإذا صدق ليس بممكن عام أن
يوجد صدق واجب أن لا يوجد تعرفه مما ذكرناه ومقابلات هذه الطبقة أيضا متلازمة
متعاكسة وهي قولنا ليس بواجب أن لا يوجد ليس بممتنع أن يوجد ممكن عامي
أن يوجد تعرفه مما ذكرنا طبقة أخرى من الممكن الخاص وينعكس معدوله على محصله مثل
قولنا يمكن أن يكون يلزمه ممكن أن لا يكون وممكن أن لا يكون يلزمه ممكن أن يكون من هذا الباب
أما الأول فلأنه لو لم يصدق حينئذ ممكن أن لا يكون بالإمكان الخاص لصدق ليس بممكن

ان لا يكون بالامكان الخاص وحينئذ يلزم اما واجب ان يكون واما ممتنع ان يكون وكل واحد
منهما كاذب ممكن ان يكون وقد فرض صادقا هذا خلف واما الثالث فلانه لو لم يصدق حينئذ
ممكن ان يكون لصدق ليس بممكن ان يكون ويلزم المحال الذي ذكرنا ومتقابلاتها ايضا متعاكسة
ومتى قولنا ليس بممكن ان يكون بالامكان الخاص ليس بممكن ان لا يكون بالامكان الخاص واما من سائر
الجهات فلا يلزمه ما يناسبه بل ما هو اعم منه مثل يمكن ان يكون بالامكان العام ان كان في طرف الوجود
ويمكن ان لا يكون ان كان في طرف العدم واما القسم الثالث وهو اللوازم التي لا ينعكس منها اللوازم
التي يكون اعم من الملزوم والضابط فيه هو ان نقيض كل طبقة لازم اعم للطبقة الاخرى وذلك لان
الجهات لما كانت ثلثة اندرجت تحت نقيض كل واحد منها الجهتان الباقيتان فيكون ذلك النقيض
بالنسبة الى كل واحد منها اعم فالطبقة الاولى وهي واجب ان يوجد تلزمها مقابلات الطبقة الثالثة
وهي قولنا ليس بواجب ان لا يوجد ليس بممتنع ان يوجد ممكن ان يوجد بالامكان العام ويلزمها سلب
الامكان الخاص محصلا ومعدولا مثل قولنا ليس بممكن ان يوجد بالامكان الخاص ليس بممكن
ان لا يوجد بالامكان الخاص والطبقة الثانية وهي قولنا واجب ان لا يوجد يلزمها مقابلات
الطبقة الاولى وهي قولنا ليس بواجب ان يوجد ليس بممتنع ان لا يوجد ممكن ان لا يوجد بالامكان
العام ويلزمها سلب الممكن الحقيقي محصلا ومعدولا واما الممكن ان يكون الحقيقي فتلزمه من
غير انعكاس الممكن العام معدولا ومحصلا وما في طبقتها ومتى لكن ان يكون بالامكان
العام ليس بممتنع ان يكون ليس بواجب ان يكون ممكن ان لا يكون العامي ليس بممتنع ان لا يكون
ليس بواجب ان يكون قال الشيخ **فصل في المقدمة والحد** المقدمة قول يوجب شيئا لشيء
او يسلب شيئا عن شيء جعل جزء قياس والحد هو ما ينحل اليه المقدمة من جهة ما هي
مقدمة اذا انحل الرباط فلا محالة انه لا يبقى الا موضوع ومحمول **التفسير** قال ايده الله
الاحسن ان يعرف المقدمة عند ذكر القياس ومع ذلك فان هذا التعريف ردي
لانه ليس حدا ولا رسما وذم الشيخ مثل هذا التعريف في بعض كتبه لان الحد
يجب ان يكون محمولا على ما هو اخص من المحدود وهو غير محمول على ما هو اخص من المقدمة فان
المقدمة الموجبة اخص من المقدمة ولا يصح ان يقال عليه انه قول يوجب شيئا لشيء او يسلب
شيئا عن شيء فالتعريف الجيد للمقدمة ان يقال انها قضية جعلت جزء قياس فاذا اعتبر
في القضية شرط كونها جزء قياس سميت مقدمة واما الحد هاهنا فهو الذي ينحل اليه المقدمة
من جهة ما هي مقدمة اذا انحل الرباط ومعنى الانحلال ان يزال الارتباط والتركيب
اللذان بهما صار القول قضية او مقدمة ومعلوم انه اذا ارتفع هذا لم يبق الا الموضوع
والمحمول لان الاسوار والجهات غير داخلة في تقويم المقدمة في جهة ما هي مقدمة والرابطة
وان كانت داخلة في تقويمها فانها اذا حذفت ارتفعت المقدمة والقضية وبطلت

فانها تبطل عند الانحلال لان الانحلال مقابل الارتباط قال الشيخ **فصل** في المقول على الكل و
المقدمة التي فيها القول على الكل فهي التي ليس شيء مما يقال عليه الموضوع الا ويقال عليه
المحمول والسلب بحسبه وكل مقدمة اما مطلقة واما ضرورية واما ممكنة **التفسير** قال ايده الله
القضية الكلية يسمى مقولا على الكل وللكلية شرائط في جانب الموضوع وشرائط في جانب
المحمول اما الشرائط التي في جانب الموضوع فلا يختلف فيها القضايا فلنذكرها ولنضع
الموضوع والمحمول شيئا من الحروف كيلا يختص الحكم بمادة دون مادة فنقول اذا قلنا كل ج ا
اعتبرنا في الموضوع اعني ج ستة شرائط الاول لا نعني به جميع الكلي ولا الكلي من حيث هو
كلي بل نعني كل واحد فليس معنى قولك كل انسان كل الناس جملة ولا الانسان الكلي بل كل واحد
واحد ولا بد من بيان الفرق بين هذه المفهومات الثلثة فلنذكر ههنا طرفا منه ونحيل ما بقي منه
على العلم الالهي اما الفرق بين الكل من حيث هو كل اي الجملة وبين الكلي من حيث هو اما اولا فلان
الكل من حيث هو كل موجود في الاعيان اما الكلي من حيث هو كلي فهو غير موجود في الاعيان
لانه يستحيل ان يوجد شيء بعينه ثم يكون مشتركا فيه بين كثيرين واما ثانيا فلان الكل يعد باجزائه
ويكون كل جزء داخلا في قوامه والكلي لا يعد باجزائه ولا الجزئيات ايضا داخلة في قوامه
واما ثالثا فلان طبيعة الكل لا يتقوم الاجزاء التي فيها بل يتقوم بالاجزاء واما طبيعة الكلي فانها
يتقوم الجزئيات ويكون جزءا من اجزاء قوامها فان الانواع متقومة بالاجناس والفصول والاشخاص
متقومة بالطبيعة النوعية مع الاعراض المشخصة واما الفرق بين الكل وكل واحد فمعلوم
بالضرورة لانا نعني بالكل الجملة ومعلوم ان كل واحد من اجزاء الجملة مغاير للجملة الثاني لا نعني
به ما يكون حقيقته ج فقط او يكون موصوفا بانه ج بل ما هو اعم وهو الذي يصدق
عليه انه ج او يقال له ج فانا ان عنينا بقولنا كل ج ما يكون حقيقته انه ج لم ينعقد
القياس المنتج اليقيني لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فقولنا في الكبرى وكل ب
ا وجب ان يكون معناه كل ما كان موصوفا بانه ب فانه محكوم عليه بانه ا لانه لو كان
المراد منه ان الشيء كونه ب محكوم عليه بالالف لم يندرج الاصغر في هذا الحكم فلا يلزم
الاكبر الاصغر اما اذا اراد بانه لما كان موصوفا بانه ب اندرج الاصغر تحت هذا
الحكم واذا قلنا المراد من قولنا كل ج اي كل ما كان موصوفا بانه ج لزمها التسلسل
لانا اذا سمينا ذلك الشيء الموصوف بالجيمية باسم وليكن هو د فاذا قلنا كل د
فقد عنينا به ايضا ما يكون موصوفا بانه د والكلام فيه كما في الاول فيلزم ان يكون
كل شيء موصوفا بشيء اخر لا الى نهاية وذلك محال فاما اذا قلنا المراد من قولنا كل
ج هو ان كل شيء يصدق عليه انه ج سواء كانت حقيقته انه ج او كان امرا اخر موصوفا
بانه ج زالت الاشكالات الثلثة لا نعني به ما يكون ج في الخارج فقط بل ما لو

للشيء وجود في الاعيان او ربما لم يلتفت اليه من حيث هو موجود في الاعيان لكثير من الامثال الهندسية بل المراد منه ما يكون ج بحسب الفرض العقلي اي الامر الذي لو وجد في الاعيان لكان ج الشرط الرابع لا يعني به ما يكون ج دائما او لا دائما بل ما يكون اعم منهما وينقسم اليهما هذا اذا قال كل ج وسكت فاما اذا قال كل ج بالضرورة او لا بالضرورة او دائما او لا دائما فذلك لكن يكون الجهة جزءا من الموضوع الشرط الخامس كل ج زعم الشيخ ابو نصر الفارابي رحمة الله عليه انه ليس يعتبر في قولنا كل ج حصول الجيمية بالفعل بل المراد من قولنا كل ج اي كل ما لا يمتنع ان يكون ج واما اختار هذا التفسير لكون القياس المؤلف من مقدمتين ممكنتين قياسا بين الانتاج مثل قولنا كل ج يمكن ان يكون ب وكل ب يمكن ان يكون آ فيصح انتاجها منها ان كل ج يمكن ان يكون آ لان الصغرى دلت على ان الاصغر ممكن الاتصاف بالاوسط ثم اذا قلنا وكل اوسط فانه يمكن ان يكون موصوفا بالاكبر وعنينا به كل ما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط فحينئذ يدخل الاصغر تحت الاوسط دخولا بينا ويكون القياس كاملا واما الشيخ فانه قال كل ج ما شرط فيه ان يكون ج بالفعل ولو في وقت واحد فانه ان لم يكن كذلك فلا يصدق عليه انه ج واما القياس المؤلف من مقدمتين ممكنتين فانه ان لم يكن بيانه بالطريق الذي ذكره الفارابي فسيبين بطريق اخر والتحقيق في هذا البحث لغوي لان من قال كل ج فله ان يريد ما سالان قول الشيخ اقرب الى اللغة لان الاسود يتناول الذات الخالية عن السواد في جميع الاوقات وان كانت ممكنة الاتصاف به الشرط السادس قولنا كل ج بعد رعاية هذه الامور يحتمل وجهين احدهما ان كل ج على الوجوه المذكورة حال كونه ج فالثاني كل ما صدق عليه انه ج سواء كان حال كونه ج او قبله او بعده والفرق بين الوجهين على التقدير الاول لا يصح ان يقال كل متحرك ساكن وعلى التقدير الثاني يصح فهذا جملة الكلام في الشرائط المعتبرة في موضوع القضية الموجبة بعينها معتبر في السالبة من غير فرق واما في الجانب المحمول فيختلف باختلاف القضايا الموجهة والمطلقة قال الشيخ **فصل في المطلقات** المطلقة فيها رايان راي ثاوفرسطس ثم ثامسطيوس وغيرهما انها التي لم يذكر فيها جهة ضرورية للحكم واطلاقا للحكم بل اطلق اطلاقا فيجوز ان يكون الحكم موجودا بالضرورة ويجوز ان يكون الحكم موجودا لا بالضرورة اي لا دائما و ليس ببعيد ان يكون هذا راي الفيلسوف في المطلقة على ان الفيلسوف يجوز ان يكون كليتان موجبة وسالبة مطلقتين صادقتين كقولك كل فرس نائم ولا شيء مما هو فرس بنائم وينقل الحكم الكلي الموجب المطلق الى الحكم الكلي السالب المطلق واصحاب هذا الرأي يرون ان ذلك جائز وليس بواجب لان الفيلسوف قد نورد

ايضا في المطلقات امثلة لا يجوز فيها ذلك بل هي ضرورية دائما واما اصحاب الراي الثاني ومنهم الاسكندر وعدة من المحصلين من المتاخرين ممن هو اشدهم تحصيلا فيرون ان هذا النقل واجب في المطلق وان المطلق هو الذي لا ضرورة في حمله الا على احدى الجهات الاربع المذكورة بعد الجهتين الاوليين فكان المطلق عنده هو لا ما يكون الحكم فيه موجودا وليس يجب دائما ما دام ذات المحكوم عليها موجودة بل وقتا ما وذلك الوقت اما ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به كقولك كل ابيض فهو ذو لون مفرق للبصر او ما دام المحمول محمولا به او في وقت معين ضروري كالكسوف للقمر فالكون والرحم للكل ان كان اوفي وقت ضروري ولكن غير معين كالتنفس للحيوان ذي الرئة وليس يجب ان يكون هذا الوقت وقتا واحدا يشترك فيه الجميع مقابل وقتا بالكل واحد يخصه وليس ببعيد ان يكون هذا الراي راي الفيلسوف ونحن لا نشتغل بتفصيل احدى الرائين على الاخر بل نعتبر احكام المطلق بالوجهين جميعا ويظهر لك وكلما اذا قضينا المحصورات المطلقة فقولنا كل ب آ بالاطلاق معناه ان كل واحد مما يوصف عند العقل والوجود بانه ب سواء كان يوصف بانه ب دائما او يوصف بانه ب وقتا ما بعد ان يكون ب فذلك الشيء يوصف بانه آ لا ندري متى آ عنه ما يوصف بانه ب آ او في وقت اخر او دائما او لا دائما هذا على راي ثاوفرسطس واما الراي الثاني فلا يخالف الراي الاول من جهة الموضوع بلا شك ان قولنا كل متحرك معناه كل ما يوصف بانه متحرك ويوضع له كان دائما او وقتا اما ان معنى المتحرك الشيئين واحد ويختلف بهذه الثبات والمدة امر عارض للمعنى غير مقوم للمعنى لكنهم يخالفون في جانب المحمول لان الاوليين احد ان الحكم بالمحمول اعم ما يمكن ان يفهم منه من غير شرط دوام او لا دوام البتة وهؤلاء خصصوا بشرط اللادوام فيكون معنى قولنا كل ب آ ان كان ما يوصف ب كيف وصف به بالضرورة او بغير الضرورة فذلك الشيء موصوف بانه آ لا بالضرورة بل وقتا ما على ما قيل في ذلك وقولنا لا شيء من ب آ على الاطلاق معناه انه لا شيء مما يوصف بانه ب كيف وصف به الا ويسلب عنه آ اما لا ندري كيف ومتى واما سلبا في وقت ما والحين نعرفهما في الكليتين **التفسير** قال ابده الله اعلم ان القضية لا يكون قضية الا اذا انتسب محمولها الى موضوعها اما بالايجاب واما بالسلب فهذا القدر واجب التصور لتصير القضية قضية اما بيان كيفية ذلك الثبوت او السلب اعني انه ضروري او ممكن او دائم او لا دائم فلا يتوقف تحقق القضية على تصورها وذكرها اذا عرفت هذا فنقول قال بعضهم القضية المطلقة هي التي تحذف عنها الجهة قولا وتصورا احد تامعني انه لا يلتفت الى الجهة بجهة التي هي ثابتة لها في نفس الامر وايضاح هذا الكلام وهو انا اذا حكمنا بثبوت محمول الموضوع مثلا فانا لا نذكر كيفية ذلك الثبوت واما

ان يذكرها والاول هو القضية المسماة بالمطلقة العامة وذلك لان الثابت بالضرورة والثابت
لا بالضرورة والثابت بالدوام والثابت لا بالدوام مشاركة في اصل الثبوت ويمتاز
كل واحد بخصوصيته وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالحكم باصل الثبوت لا يدل على
شيء من القيود والخصوصية فيكون ذلك مطلقا عاما لكن يندرج تحت الضروري وغير
الضروري وغير الضروري فاذا قلنا كل ج ب فيكون معناه كل ج على الشرايط المذكورة
في جانب الموضوع فهو ب سواء كان دائما او لا دائما ضروريا او لا ضروريا بالكل واحد
وقت بجميعه او يشترك الكل في وقت واحد حال كونه ب او قبله او بعده وبالجملة
يعتبر فيه الا النسبة الايجابية فقط ولا يلتفت الى ما هو اخص منها وقال قوم ان المطلقة
هي التي يكون الحكم فيها ليس بضروري ما دام الذات موجودة اما دائما او لا دائما بل يكون
الحكم فيها وقتا ما ولا دائما فيكون قولنا كل ج اي كل ج على الوجوه التي ذكرناها اذا كان
بين الراس في جانب الموضوع فهو ب لا دائما بل وقتا ما دام الموضوع موصوفا
بما وصف به او ما دام المحمول محمولا وقتا ما معينا او غير معين فالضروري بحسب دوام
الذات وبحسب الوصف اذا كان دائما بدوام الذات خارج عن المطلقة على هذا
الراي وقال قوم ان المطلقة هي التي يكون الحكم فيها لا دائما بل في وقت ما لكن على
الموجودين في وقت ما وهو اما الماضي او الحاضر فيكون حينئذ معنى قولهم كل ج ب كل
ما وجد من الحال او في الماضي ج فهو في ذلك الوقت ب فيكون المطلق عندهم باعتبار
ما حصل من الزمان من الوجود والضروري باعتبار الازمنة الثلثة والممكن باعتبار اي
وقت فرض من المستقبل واعلم ان هذا الخلاف لفظي لان لكل احد ان يريد بقوله كل ج
ب ما شاء ويصطلح عليه لكنه يجب عليه ان يميز بين كل واحد من المفهومات ويراعي احكامها
الخاصة به ومع هذا فكل اصطلاح اقرب الى الوضع فهو اولى بالاعتبار فنقول ان الراي
الثالث سخيف اما اولا فانه كل واحد من الموجودين وقتا ما ج اذا لم يشترط الشرط
المذكور كانوا ابعض الموصوفين ج وكل ج اعم من ذلك واما ثانيا فلانه كثيرا من القضايا
لا يلتفت فيها الى وجود موضوعاتها واما ثالثا فلان الجهة حينئذ يكون منسية للسور ولا
يكون منسية لكيفية ثبوت المحمول للموضوع واما رابعا فلانه يلزم على هذا الراي ان يصدق
قول القائل كل حيوان انسان اذا زيا بعدم جميع الحيوانات في وقت من الاوقات مطلقا
غير الانسان ويكذب قول القائل كل انسان حيوان غير ضروري بحسب هذا الراي بل
اذا زيا بعدم نوع الانسان في وقت من الاوقات فلا يكون موجودا وما ليس بموجود
لا يكون ضروريا على هذا الراي فان هذه الوجوه لم يعتبر هذا الراي ولهذا ما كان الشيخ
المطلقة فيها رايان اي رايان معتبران فاذا عرفت هذا فنقول الراي الاول

بالا

بالاعتبار لان القضية من حيث هي قضية احتمالا ومن حيث قضية دائمة او لا دائمة او ضرورية
او لا ضرورية لها احكام هي اخص والتخصيص لا يلائم الاطلاق واذا عرفت هذا فنحن خصصنا
المطلق بالراي الاول ونسمي الاطلاق بالراي الثاني وجوديا لئلا يخرج عنه الضروري واما
قوله وليس بعيد ان يلزم حد اداء الفيلسوف على انه يجوز ان يكون كلتاهما موجبتين او سالبتين
مطلقتين على هذه ان المطلق بالراي الاول اعم من الضروري الحقيقي الذي سبق بيانه
فلا يكون الضروري بهذا المعنى في قوة السلب فان كان الفيلسوف يوجب بعد الحكم من الايجاب
الى السلب في المطلق فلا يكون المطلق عنده كما ذكرنا وان لم يوجب ذلك لكنه يجوز ان
يكون في المطلقات ما يجوز فيه هذا النقل فلا يدل ذلك على ان المطلق عنده غير ما ذكرنا
واما السالبة المطلقة العامة على الراي الاول فهي التي يسلب محمولها عن موضوعها
من غير بيان ان يكون ذلك السلب دائما او لا دائما او بحسب شرط او وقت او بالضرورة او بالامكان اي ان
الموجبة متى المطلقة العامة هي التي توجب ثبوت المحمول للموضوع من غير بيان ان ذلك الثبوت دائم او غير
دائم او ضروري او ممكن بل المراد منه القدر المشترك بين كل هذه الاقسام وهو اصل الثبوت
مع قطع النظر عن الزوائد فاذا قلنا لا شيء من ج ب معناه لا شيء من احاد ج الا ويصدق عليه انه
مسلوب عنه الباء من غير بيان ان ذلك السلب دائم او غير دائم او بالضرورة او بالامكان وعلى هذا
التقدير يصدق قولنا لا شيء من الناس بمتنفس وبضاحك لانه لا احد من الناس الا ويسلب
عنه التنفس والضحك في وقت ما ومتى صدق السلب في وقت ما فقد صدق اصل
السلب فهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة لكن لم يوجد في اللغات التي تعرفها
لفظ تدل على هذا القدر بحسب اما في العربية فيعتقد لكون لا شيء من ج ب ويدل على
ان المحمول دائم السلب عنه في جميع زمان حصول الوصف الذي جعل الموضوع معه موضوعا
وكذلك في الفارسية هيچ ج ب نيست وهو يدل ايضا على ان ب مسلوب عن ج
ما دام موصوفا بج حتى ان كان شيء موصوفا بج ولم يكن الباء مسلوبا عنه كانت القضية
كاذبة فانه لا شيء من الناس بمتنفس وبضاحك كاذب ثم قالوا اولى الالفاظ في السلب
الكلي المطلق بالاطلاق العام هو قولنا كل ج ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان
وقت السلب وحاله واما السلب الوجودي الذي هو المطلق الخاص فيستعمل فيه قولنا
كل ج يسلب عنه ب سلبا غير ضروري ولا دائم لكن هذا الالفاظ اشبه بالايجاب منه بالسلب
فاللفظ الذي ذكرنا اولى واما في الضروري فلا فرق بين اللفظين ولذلك في
الامكان الاوجه وهو ان قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب يجعل الضرورة لعموم السلب
وحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة وقولنا كل ج فبالضرورة ليس ب يجعل
الضرورة لحال السلب عن كل واحد على حدة وينبغي ان نعتبر الشرايط التي شرطناها في جانب

الموضوع فهو موصوف بانه آ ما دائما او لا دائما واذا قلنا ليس بعض ج ب بهذا الاطلاق
معناه ان البعض ج يسلب عنه ب سلبا من غير بيان انه دائم او لا دائم واذا قلنا بعض
ج ب بالاطلاق الخاص فمعناه ان البعض ج على تلك الشرائط يسلب له لا دائما قال الشيخ
فصل في الضروريات قولنا كل ج ب آ بالضرورة معناه ان كل واحد مما يوصف عند
العقل بانه ب دائما او غير دائم فذلك الشيء دائما ما دام عين ذاته موجودة يوصف
بانه آ كقولك كل متحرك جسم بالضرورة وقولنا بالضرورة لا شيء من ب آ معناه انه ليس
شيء مما يوصف بانه ب كيف كان يوصف به بضرورة او وجود غير ضروري فيسلب عنه دائما
آ في كل وقت ذاته فيه موجودة وانت تعرف الحرس من الكلمس الا وفي شيء واحد
وهو ان الحرى لا يجعله دوام السلب والايجاب ضروريا بل دوام لا يستحقه طبيعته فانه يمكن
ان يكون بعض الناس مسلوبا عنه الكتابة او موجبة له ما دام ذاته موجودة ولكنه بالاتفاق
لا بالاستحقاق ولا كذلك في الكليات فانها ما لم يستحق دوام الايجاب والسلب لم يكن القضية
صدقها فانصدقها بل لا يكون صادقة البتة فان الصدق هو بالمطابقة وهذه المطابقة
لا تتحقق الا فيما يجب الدوام له بل نحن لا نحكم في قضية نحكم لها بكلية وزمانها مستقبل بانها
صادقة او كاذبة ما لم يطابق الوجود او لم يخالفه قد ذكرنا ان الضروري يقع على وجوه
فلا بأس ان نعيدها فاذا قلنا في الضرورية بلا شرط كل ج ب فمعناه في جانب الموضوع
كما هو في المطلقة اما في جانب المحمول فمعناه ثبوت الحكم ما دام موجود الذات
وان لم يكن ج مثل قولنا كل متحرك جسم بالضرورة واما في الضروريات المشروطة التي يبين
ان شرط الضرورة وصف الموضوع فاذا قلنا كل ج ب فمعناه كل ج على الوجه الذي
قلنا فهو ب ما دام ذات الموضوع موصوفا بما وضع معه ثم يجوز ان يكون ذلك
الوصف دائما بدوام الذات وحينئذ يكون المحمول دائما بدوام الذات وان لا يكون
دائما بدوام الذات مثل قولنا كل متحرك متغير لكنا لا نلتفت الى دوام ذات الموضوع
ولا الى دوام وصفه كان دائما مع وجوده او غير دائم او يقال ما دام المحمول محمولا لا
او بعين الوقت ان كان شرط الضرورة ذلك او يقال وقتا غير معين واذا استعمل
في كتاب القياس ايجاب او سلب ضروري فانما نعني به الضرورة ما دامت ذات
الموضوع موجودة اما دائما ان كانت الذات موجودة دائما واما مدة ما ان كانت
الذات لا تبقى وقوله وانت تعرف الجوهر من الكلمس الا في شيء واحد فاقول البعض
اعلى الدوام في الجزئيات قد يحصل بدون الضرورة واما في الكليات فظاهر كلام الشيخ
ان الدوام لا يحصل فيها الا مع الضرورة واحتج الشيخ على قوله فان ثبوت المحمول للموضوع
لو لم يكن ضروريا لكان ممكنا ان يكون وان لا يكون وما كان كذلك لم يكن للعقل ان يجزم

بيوقعه بل انما يعلم وقوعه بالحس وحدان فان في كل ما يمكن وقوعه ولا وقوعه لا يمكن القطع باحد طرفيه
الا بالحس لكن الحس لا يفي ما وراء جميع الجزئيات الداخلة في الوجود ولو وفي به ايضا لم يكف
ذلك في كون القضية كلية لانا اذا قلنا كل ج لا نعني به كل ما دخل في الوجود من احاد ج بل نعني
انه كل ما لو وجد كان ج وهو معدوم ان ذلك مما لم يدركه الحس البتة فثبت ان العقل لا يتمكن من الجزم
بالقضية الكلية الا اذا كانت ضرورية واما القضية الجزئية فان العقل يمكنه الجزم بها وان لم يكن
ضرورية لان الحس يدرك الجزئي فان قالوا انا نقول كل كوكب شارق وغارب مع ان هذا
الحكم فيه ليس بضروري قلنا لانا نعتقد انه ضروري بحسب وقت ما فمن اعتقد انه غير ضروري
فلا يمكنه ان يحكم بهذا الحكم الكلي على سبيل الجزم لكن للشيخ كلام فكلما قص ابدا في الجواب عن مذهب
قوم زعموا ان القضية لا يصدق كلية الا اذا كانت دائمة ولا بأس ان يذكر حجتهم وذلك انهم
قالوا ان كل واحد من ج لو لم يكن موصوفا بالب دائما لكان ج ما في وقت ما غير موصوف بالب
واذا صدق ان ذلك الج غير موصوف بالب كذب قولنا كل ج ب لان من ذلك الحال ما كليا
وكل من ايراد ان يكذبه فانه يذكر في تكذيبه السلب الجزئي فالشيخ ابطل مذهبهم بان الايجاب
الجزئي يصدق من غير الدوام واذا صدق ذلك في بعض الجزئيات وصدق في كل واحد لان
افراد النوع الواحد حكمها واحد واذا صدق في كل واحد صدق في الكل واذا عرفت هذا
فيقول لقائل ان يقول اذا صدق الدوام من غير الضرورة في بعض الافراد صدق في كل واحد
الدوام وان لم يكن ضروريا لان افراد الطبيعة الواحدة حكمها واحد واذا صح على كل واحد
منها الدوام وان لم يكن ضروريا صح على كلها وان لم يكن ضروريا والحق ان معنى قولنا ان
القضية الكلية لا يكون دائمة الا اذا كانت ضرورية هو ان العقل لا يتمكن من الجزم
بالقضية الكلية على سبيل الدوام الا اذا كانت ضرورية لما ذكرنا واحتج الشيخ ايضا
على فساد قول من قال بان القضية لا يصدق كلية الا اذا كانت دائمة بانا نحكم بالشروق والغروب
على كل كوكب مع ان ذلك غير دائم وجواب اخر وهو ان الاتصاف بالب اعم من الاتصاف
به دائما او غير دائم لانه يمكن تقسيمه اليهما ومورد القسمة مشترك بين القسمين قال الشيخ
فصل في الممكنات اما الممكن فهو الذي حكمه من سلب او ايجاب غير ضروري واذا
فرض موجودا لم يعرض منه محال فمعنى قولنا كل ب آ بالامكان ان كل واحد مما يوصف
بانه ب كيف كان فان ايجاب آ عليه غير ضروري واذا فرض هذا الايجاب حاصلا
لم يعرض منه محال وعلى هذا القياس فاعرف السالبة الكلية والجزئيتين وفرق
بين قولنا بالضرورة ليس وقولنا ليس بالضرورة فالاول سالبة ضرورية والثاني سالبة للضرورة
لكنه قد يظن ان قولنا ليس بالضرورة يرادفه يمكن ان لا ولا يمتنع ذلك وانما يرادفه
يمكن ان لا بالمعنى المتعارف عند العامة من المصطلح عليه عند الخاصة ولذلك فرق بين

قولنا بالامكان ليس وقولنا ليس بالامكان فالاول سالبة ممكنة والثاني سالبة الامكان
لكنه قد يظن ان سالبة الامكان كقولنا ليس بممكن يلزمه بالضرورة لا وذلك انما يلزمه
اذا كان الممكن بالمعنى العامي دون الخاصي واما الممكن الخاصي فاذا سلب وجب ان يلزمه ضرورة
ولكن لا الوجود دون العدم ولا العدم دون الوجود فان ما ليس بممكن حقيقي فهو اما ضروري
الوجود واما ضروري الوجود وليس احدهما بعينه وجعل جماعة من المنطقيين بهذه
الاحوال اوقعهم في الخطا كثيرا سيما عليه في احكام ذوات الجهة التفسير قال ايده الله
لقايل ان يقول ما الفائدة في قوله ومتى فرض بهذا الايجاب لم يعرض منه محال جوابه لولا
هذه الزيادة لدخل في هذا التعريف ما ليس بممكن فان الممتنع غير ضروري الحكم بهذا المعنى
الا انه اذا فرض حكمه موجودا عرض منه محال فاذن لا بد من هذه الزيادة قوله وفرق
بين قولنا بالضرورة ليس وبين قولنا ليس بالضرورة فان الاول سالبة ضرورية والثاني
سالبة الضرورة اقول فرق بين السالبة الضرورية وبين سالبة الضرورة لان الاول
يفيد السلب مع قيد الضرورة ويوصف الضرورة والثاني يفيد سلب الضرورة وسلب
الضرورة مع ثبوتها ممتنع ولذلك فرق بين السالبة الممكنة وسالبة الامكان فان
السالبة الممكنة يفيد السلب مع قيد الامكان وسالبة الامكان يفيد رفع الامكان
وايضا فرق بين السالبة الوجودية وسالبة الوجود على ما ذكرنا ويظهر فائدة
هذا الكلام في تناقض ذوات الجهة قوله فلهذا قد يظن ان قولنا ليس بالضرورة يلزمه
يمكن ان لا او الامر دون ذلك اقول ظن قوم ان قولنا ليس بالضرورة يلزمه يمكن
ان لا يكون وهو خطاء سره بمثال وهو قولنا بالضرورة كل انسان حجر وهذه قضية
ظاهرة الكذب فنقيضها ليس بالضرورة كل انسان حجر ويصدق اعني بقولنا ليس بالضرورة
كل انسان حجر يمكن ان لا يكون كل انسان حجرا لانه ضروري ان لا يكون كل انسان حجرا والبرهان
عليه هو ان الجهات لما كانت ثلثة فاذا ارتفعت احدها بقيت احدى الاخريين فاذا
ارتفعت الضرورة بقيت اما الامتناع واما الامكان الخاص فلا يلزم بسبب الضرورة
احدهما على التعيين وان تلزمه القدر المشترك بينهما وهو الامكان العام فاذن يلزم
صدق قولنا ليس بالضرورة يكون يمكن ان لا يكون بالمعنى العام وقوله لكنه يظن ان
سالبة الامكان كقولنا ليس بممكن تلزمه بالضرورة لا اقول ظن قوم ان قولنا ليس
بممكن ان يكون يلزمه بالضرورة لا يكون وهذا الكلام يحتاج الى تفتيش فانه ان عني به الامكان
الخاص فهو باطل لانه لا يلزم من رفع الامكان الخاص ثبوت الامتناع وان عني به
الامكان العام فهو حق لان معنى قولنا ليس بممكن بهذا المعنى اي ليس غير ممتنع يكون
ممتنعا ويلزمه بالضرورة ان لا يكون واما الممكن الخاص اذا سلب يلزمه اما ضرورة

الوجود واما ضرورة العدم ولا تلزمه احدهما بعينه بقي ههنا بحث اخر وهو ان الشيخ رحمه الله
عليه لم يذكر في هذا الكتاب تناقض المطلقات والموجهات على سبيل التفصيل ولا بد من
ذلك لان اتحاد الزمان شرط في التناقض وفي رعايته الحكماء بالحقيقة فيها عسر لا جرم
احتجنا الى التنبيه على نقيض كل واحد منها اما المطلقة العامة فنقول اذا قلنا كل
ج ب من غير بيان ان ثبات المحمول ثابت لذلك الموضوع دائما او لا دائما او بالضرورة
او لا بالضرورة بل المذكور ليس الا اصل الثبوت فهذه الموجبة لا ينافيها بعض ج ليس ب
بهذا الاطلاق ايضا لانه لا يمتنع ان يكون الايجاب حصل في وقت والسلب حصل في وقت آخر ومتى صدق
ذلك فقد صدق اصل الايجاب واصل السلب واذا جاز اجتماعهما على الصدق لم يكونا متناقضين
فاذن لا يناقضه الا السلب الدائم ثم نقول السلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة
والى السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يجوز ان يكون نقيض الموجبة المطلقة بهذا الاطلاق
السلب الدائم مع الضرورة لاحتمال ان يكون الايجاب المطلق كاذبا والسالبة الدائمة الضرورية
ايضا كاذبة ويكون الحق هو السلب الدائم الخالي عن الضرورة ولا يجوز ان يكون النقيض ايضا
السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة يعني ما ذكرنا فاذن نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة
من غير بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة واذا عرفت هذا الكلام
في الكلية الموجبة المطلقة فاعرف مثله في ساير المحصورات واما المطلقة التي اخص ومتى
التي سميناها باسم الوجودية فاذا قلت كل ج ب بالوجود ومعناه ثبوت الب للجيم لا دائما بل في
وقت ما فنقيضه اما الايجاب الدائم او السلب الدائم وكل ج ب بالوجود يناقضه ليس
بالوجود كل ج ب بل بعض ج ب دائما او بعض ج ليس ب دائما وقس عليه ساير
المحصورات واما الموجبة الكلية الضرورية كقولنا كل ج ب بالضرورة فنقيضها ليس بالضرورة
كل ج ب ويلزمه يمكن ان لا يكون بعض ج ب بالامكان العام لما عرفت وقس عليه باقي
المحصورات واما الموجبة الممكنة كقولنا بالامكان العام كل ج ب فنقيضه ليس بالامكان
العام كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وباقي المحصورات تعرفه من نفسك
واما الموجبة الكلية الممكنة الخاصة كقولنا كل ج ب بالامكان الخاص فنقيضه ليس كل
ج ب بالامكان الخاص وتلزمه بالضرورة بعض ج ب او ممتنع ان يكون بعض ج ب وعلى
هذا قس ساير المحصورات وبالله التوفيق قال الشيخ **فصل في عكس المطلقات** العكس هو
تصيير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحالهما والصدق
والكذب بحالهما والمشهور ان السالبة الكلية ينعكس مثل نفسها فانا اذا قلنا لا شيء
من ب آ صدق لا شيء من آ ب والا فلنكذب لا شيء من آ ب ولتصدق نقيضه
ان بعض من آ ب وليفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن ج فيكون ذلك

الذي هو ج آ و ب فيكون ذلك الـ آ و كان لا شيء من ب آ هذا خلف والحق في
هذا هو انه انما يصح هذا العكس لان كل ما يعد من المطلقات بل في مطلقة ليس شرط صحة
لحاق جهة الضرورة فيها زمانا يختلف في الاشخاص بل معنى غير الزمان ومثال ذلك ان
يكون الشرط الذي يصح معه لحاق جهة الضرورة فيها زمانا تختلف في الاشخاص بل معنى
غير الزمان ومثال ذلك ان يكون الذي يصح معه لحاق جهة الضرورة شرطا ما دام
الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل منتقل متغير فانك ان الحقت به جهة
الضرورة وجب ان يقول بشرط ذلك او في نفسك ما دام موصوفا بانه منتقل وربما
لم يصدق ان يقول ما دام موجود الذات ففي مثل هذه المطلقات يلزم هذا العكس
او في مثلها اذ اصدق لا شيء كذا ببعض او صدق ببعض كذا لا شيء من غير اشتراط
زمان بعينه بل مطلقا وامثال هذه هي المستعملات في العلوم وان كانت
اخص من الواجب عن نفس اللفظ فان لم يكن هذا فليس يجب ان ينعكس الكلية
السالبة المطلقة مثل الامثلة التي يوردها المعلم الاول لما السلب فيه في زمان ما كقولنا
لا شيء من الحيوان بمتحرك بالارادة اي وقت سكونه ويقول لا شيء من الحيوان بنائم
فانه يأخذ هذه كلها وامثالها سوالب مطلقة وهذه لا ينعكس البتة والموجبة
الكلية لا شك انها لا ينعكس كلية موجبة فليس اذا صدق قولنا كل انسان متحرك
يصدق ان كل متحرك انسان ولكن ينعكس جزئية موجبة اما البيان المشهور المستمر
على الشرط المذكور له فهو آ اذا كان كل ب آ فبعض آ ب والا فلا شيء من آ ب فلا
شيء من ب آ وكان كل ب آ والف ما هو ب وهو الجيم من المشهور ان هذا
العكس مطلق ويجب ان يكون مطلقا بمعنى الاعم الذي لا يمتنع ان يكون ضروريا
مثل قولنا كل حيوان متحرك حركة الارادة وجودا وكل او بعض المتحرك
حيوان ضرورة واما على الراي الثاني فليس يجب ان يكون عكس المطلق مطلقا
لما اوضحنا والجزئية الموجبة المطلقة ينعكس مثل نفسها وبيانها المشهور
والحقيقي على بياننا مثل الكلية الموجبة ومثال ذلك بعض الناس كاتب وبعض
الكاتب انسان والسالبة الجزئية المطلقة لا ينعكس فليس اذا صح قولنا ليس
كل انسان بكاتب وصدق يجب ان يصدق ليس بعض الكاتب بانسان
قال ابقاه الله اعزه دام ذكره وافي حد العكس المستوي بانه يصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا
مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله وقال شيخنا ومولانا
ان هذا الحد انما يندرج فيه عكس الحمليات واما عكس الشرطيات فخارج عنه والحد
يجب ان يتناول لجميع انواع المحدود ثم قال فاذا اردنا ان يندرج فيه

عكس الشرطيات فقلنا انه يصير المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه مع بقاء السلب
والايجاب بحاله والصدق والكذب بحاله ولقائل ان يقول المحكوم عليه هو الموضوع
والمحكوم به هو المحمول فالنقض متوجه عليه ايضا بل الاولى ان يجعل هذا في الحمل اما
في الشرطي فان يجعل المقدم تاليا والتالي مقدما مع شرائط الاخر واعلم ان معنى
قولنا مع بقاء السلب والايجاب بحاله هو ان الاصل ان كان سلبا وجب ان
يكون العكس سلبا وان كان ايجابا وجب ان يكون العكس ايجابا وقولنا مع
بقاء الصدق والكذب بحاله معناه ان العكس يجب ان يكون كالاصل في الصدق
والكذب فانه لو كان الاصل صادقا والعكس كاذبا لا يسمى هذا عكسا بل تقول
فانا اذا قلنا ليس كل حيوان انسانا صدقنا واذا قلنا ليس كل انسان حيوانا
كذبنا لازم لا يسمى هذا عكسا بل قلنا والقضية المنعكسة ما يلزمه عكسها لزوما
من جهة الصورة ما ينعكس في مادة من المواد ولنتكلم في عكس القضايا وقدمت
العادة بان يتقدم السالبة المطلقة فيقول زعم القدماء ان السالبة الكلية المطلقة
العامة ينعكس كنفسها واحتجوا بانه اذا كان لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج
والا فلتصدق نقيضه وهو بعض ب ج لكن هذا باطل من وجهين احدهما
بالافتراض وهو انه اذا كان بعض ب ج لمكنا ان نفرض شيئا معينا وليكن
هو موصوفا بانه ب وبانه ج فذلك الجيم ب وكان حقا انه لا شيء من ج ب
وثانيهما ان الموجبة الجزئية ينعكس كنفسها موجبة جزئية فاذا صدق بعض ب
ج صدق بعض ج ب وكان لا شيء من ج ب هذا خلف وجوابه ان هذا ليس
يختلف في الحقيقة لما بينا فيما تقدم انه لا تكاذب بين السلب الكلي المطلق والايجاب
المطلق وان كان كليا فكيف اذا كان جزئيا فانه يصدق بالاطلاق العام لا شيء
من الانسان بضاحك مع كل انسان ضاحك بالفعل فضلا عن صدقه مع ان بعض
الانسان ضاحك ولذلك قولنا كل فرس نائم يصدق مع قولنا لا شيء مما هو فرس
بنائم وكقولنا لا شيء من الحيوان بمتحرك بالارادة اي في وقت سكونه مع قولنا
كل حيوان متحرك بالارادة والبيان فيه ان الموضوع له خاصة مفارقة او عرض
عام قد يفارقه في بعض الاوقات فيمكن سلبها عنه بهذا المعنى ولا يمكن سلبها عنه
فيصح ان يقال لا شيء من الناس بضاحك ولا متنفس ولا يصح عكسه بل كل ضاحك
انسان وبعض المتنفس انسان بالضرورة فلهذا قال الحق في هذا انه انما يصح
لان كل ما يعد في المطلقات بل في مطلقة ليس شرط لحاق الضرورة فيها زمانا يختلف
فيه مفادا ان السالبة المطلقة اذا اخذت بمفهومها العرفي وهو سلب المحمول

عن الموضوع ما دام موصوفا بالوصف الذي وضع معه فانه ينعكس سوآء كان الوصف دائما
بدوام الذات فانه اذا صدق لا شي من ج ب ما دام ج صدق ايضا لا شي من ب ج
ما دام ب والا فليصدق النقيضة وهو بعض ب ج ما دام ب وتتم الحجة بالوجوه التي ذكرنا
ثم الى ما ذا ينعكس هذه السالبة فان كان وصف الموضوع دائما بدوام الذات وجب عكسها
يكون كذلك ومثاله لا شي من الحجارة بحيوان ما دام حجارة ويدوم هذا الوصف بدوام جوهره
فعكسه ايضا وهو لا شي من الحيوان بحجارة ما دام حيوانا ويدوم السلب فيه بدوامه
وان لم يكن وصف الموضوع دائما بدوام الذات فلذلك عكسها يكون كذلك ومثاله
لا شي من الابيض باسود اي لا واحد بل ما دام ابيض ويجوز ان يزول عنه كونه ابيض
فعكسه ايضا كذلك لا شي من الاسود بابيض ما دام اسود واما الكلي الموجب من
المطلقات فينعكس جزئيا كنفسها لا كليا اما انه لا ينعكس كليا لانه يحتمل ان يكون المحمول
اعم من الموضوع فعلى هذا التقدير يصدق حمل العام على كل واحد من الخاص ولا يصدق حمل
الخاص على كل واحد من العام والا بطل العموم مثاله كل انسان حيوان صادق ولا يصدق
كل حيوان انسان واما انها ينعكس جزئيا كنفسها فبيانه من وجهين احدهما الافتراض
وهو انه اذا كان كل ج ب فلا بد وان يوجد ج موصوفا ب فيكون ذلك الج
ج والا فلا شي من ب ج ما دام ب فينعكس فلا شي من ج ب ما دام ج وقد كان
ج ب هذا خلف ثم المشهور ان هذا العكس مطلق مثل الابيض والحق انه مطلق عام
يتناول الضروري والممكن وان كان الاصل وجوديا مثلا لوجهين احدهما ما ذكرنا
من الحجة والثاني هو ان المحمول ان لا يكون ضروريا للموضوع والموضوع ضروري ومثاله
الانسان والضاحك او المتنفس فالانسان متنفس لا بالضرورة وبعض المتنفس
انسان بالضرورة فاذن هذا العكس مطلق اعم يجوز ان يشتمل على الضروري لا وجوديا
محضا لا يشتمل عليه واما الموجبة الجزئية فينعكس موجبة جزئية على بيان الموجبة الكلية
والسالبة الجزئية لا ينعكس بالعلة التي ذكرنا في ان الموجبة الكلية لا ينعكس كلية
قال الشيخ فصل في عكس الضروريات والسالبة الكلية الضرورية ينعكس مثل نفسها
سالبة كلية فانه اذا كان بالضرورة لا شي من ب آ فبالضرورة لا شي من آ ب و
الا فيمكن ان يكون اما ب فليكن ذلك ج حتى يكون في وقت ما صار آ صار ب
فيكون هو ب و آ فيكون ذلك الب آ الفا هذا محال والكلية الموجبة الضرورية
ينعكس جزئية موجبة بمثل البيان الذي سلف في المطلقة لكن في المشهور يجب ان
يكون عكسه ضروريا لانه لو كان مطلقا لكان عكسه وهو اخص من الاصل الاول مطلقا
فكان بعض ب آ مطلقا وكان الكل بالضرورة واما في الحقيقة فليس يجب ان يكون

عكس المطلق مطلق لا ضرورة فيه ولذلك لا يلزم هذا البيان ولكن الصحيح ان عكس الضروري ربما
كان مطلقا كقولك بالضرورة كل كاتب انسان ثم يقول بعض الناس كاتب وذلك لا بالضرورة
التي ابدا ما نريد بل ان كان ولا بد فبضرورة اخرى يصح ذلك على كل لكن مثل ان بعض الناس
كاتب ما دام كاتبا ولسنا نقصد بالضرورة مثل هذا او نقول كل ضحاك انسان بالضرورة وبعض
الناس ضحاك بالاطلاق والامكان فلا يجب ان ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة وربما كان المحمول
غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول كالتنفس لدى الدابة والحيوان فليس دابا له
وذو الدابة دابا للمتنفس فليس ينعكس المطلق العام بالضرورة والجزئية الموجبة الضرورية
بيانها مثل بيان الكلية واما الجزئية السالبة الضرورية فلا ينعكس لانك يقول بالضرورة
ليس كل حيوان انسان ولا يقول بالضرورة ليس كل انسان بحيوان التفسير قال ايده الله قد
ذكرنا ان الضرورة في الفصل يا على اقسام فالمراد بهنا بالضرورة هي الضرورة بحسب دوام
الذات سوآء كانت الذات دائمة ازلا وابدا او لم يكن فيقول السالبة الكلية الضرورية
المطلقة ينعكس كنفسها سالبة كلية ضرورية والبيان المذكور في الكتاب وهو انه اذا كان
بالضرورة لا شي من ج ب فبالضرورة لا شي من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو بعض ب
ج بالامكان العام فليفرض هذا الممكن موجودا لان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال
والا لكان محالا فيلزم الخلف من وجهين احدهما ان نعكس هذا فيصير بعض ج ب بالاطلاق
العام وقد كان لا شي من ج ب والثاني الافتراض وهو ان يجعل البعض الذي هو ج من
الب فيكون مما اجتمع فيه الب والجيم فيكون بعض ج ب وقد كان لا شي من ج ب بالضرورة
وهذا المحال لم يلزم من فرض الممكن موجودا فهو اذن انما لزم من قولنا بالامكان العام بعض ب ج
فهو اذن محال فنقيضه وهو بالضرورة لا شي من ج ب حق واما الكلية الموجبة الضرورية
فلا ينعكس كلية وينعكس موجبة جزئية لما ذكرنا ثم المشهور انها ينعكس ضرورية كنفسها
وبنوا ذلك على ان عكس المطلق مطلق لا ضرورة فيه فاذا كان كل ب آ بالضرورة فبعض
آ ب بالضرورة والا فبعض آ ب بالاطلاق الذي لا ضرورة فيه فبعض ب آ ولا ضرورة فيه
وكان بالضرورة كل ب آ هذا خلف وجوابه اما بينا انه ليس يجب ان يكون عكس المطلق مطلقا
لا ضرورة فيه بل هو مطلق يعم الضروري وغيره الذي يدل على ان عكس الموجبة الضرورية
لا يكون ضرورية هو انه يجوز ان يكون المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري له كقولنا كل
انسان كاتب فان الكاتب غير ضروري للانسان والانسان ضروري له فحينئذ يصدق بالضرورة
كل كاتب انسان ولا يصدق بالضرورة بعض الناس بل كلهم كذلك بالامكان فان قالوا كل
انسان كاتب بالضرورة ما دام كاتبا فيقول لا يعني بالضرورة هذا فان كل ممكن يصدق عليه
هذه الضرورة بل يعني به الضرورة الحقيقية التي يترتب عليها الوجود وهي التي يقتضيها ذات

الموضوع من حيث انه ذات ومعلوم انها غير حاصلة ثم اختلف قول الشيخ مما دو بجعلة مطلقا
عاما وتارة ممكنا عاما وجه القول الاول انه اذا صدق بالضرورة كل ج ب صدق بالاطلاق
العام بعض ب ج والا فلا شيء من ب ج دائما فينعكس لا شيء من ج ب دائما فكان بالضرورة
كل ج ب هذا خلف ووجه القول الثاني وهو ان عكس الضروري قد يكون ضروريا كقولنا
بالضرورة كل ضاحك انسان ضاحك والقدر المشترك بينهما هو الممكن العام لا المطلق
العام فعكس الموجبة الضرورية موجبة ممكنة عامة والمختار هو القول الاول لانه اذا
صدق المطلق العام صدق الممكن العام ولا ينعكس لما علمت ومثاله مذكور في الكتاب
قال الشيخ فصل في عكس الممكنات واما الكلية الممكنة السالبة الحقيقية فانها لا تنعكس
مثل نفسها فانك تقول ممكن ان لا يكون احد من الناس كاتبا ولا تقول ممكن ان لا يكون
احد من الكتاب انسانا ولكنه قد يظن في المشهور انها تنعكس جزئية والسبب في
ذلك ان قولنا يمكن ان لا يكون شيء من ب آ يصدق معه قولنا يمكن كل ب آ وهو ينعكس الى
يمكن ان يكون بعض آ ب لما ذكره بعد ثم ظنوا ان هذا العكس يلزمه ممكن ان لا يكون
بعض آ ب ونحن سنبين ان هذا العكس ممكن بالمعنى العامي لا الخاصي فلا يلزمه النقل
الى السلب واما الحق فيمتنع عكس هذه المقدمة فانك اذا قلت يمكن ان لا يكون احد
من الناس كاتبا فليس لك ان تقول يمكن ان لا يكون كل او بعض الكتاب انسانا ولا يلتفت
الى ما يتكلفون واما الكلية الموجبة الممكنة فالمشهور انها تنعكس جزئية موجبة ممكنة
حقيقية فانه اذا كان كل ب آ بالامكان فبعض آ ب بالامكان الحقيقي والا فبالضرورة
لا شيء من آ ب فبالضرورة لا شيء من ب آ هذا محال واما الحق فيوجب انه ليس اذا
بعض آ ب بالامكان الحقيقي وجب بالضرورة لا شيء بل ربما كان بالضرورة كل او بعض
على ما قلنا وانما يجب ان يصدق اذا كذب قولنا بعض آ ب بالامكان العامي
لكن الحق ان عكس الممكن الحقيقي الموجب ممكن عامي لجواز ان يكون ضروريا ولجواز ان يكون
ممكنا حقيقيا واما الجزئية الموجبة الممكنة فان حال عكسها في المشهور والتحقيق كحال الكلية
الموجبة الممكنة وبيانه ذلك البيان بعينه واما الجزئية السالبة الممكنة فيظن انها تنعكس
مثل نفسها للسلب المذكور في الكلية السالبة الا ان الحق يمتنع عكسها لمثل ما بيناه
في الكلية التفسير قال ابقاه الله السوالب الممكنة سواء كانت عامة او خاصة او
اخص فانها لا تنعكس البتة لانه من الجائز ان يكون الشيئان احدهما جائز الانفكاك
عن الاخر والاخر واجب الثبوت له فيجوز سلب احدهما عن الاخر بالامكان ولا
يجوز سلب الاخر عنه فانك تقول يمكن ان لا يكون احد من الناس كاتبا ولا تقول
يمكن ان لا يكون احد من الكتاب او البعض منه انسانا وقد يظن قوم ان السالبة

الكلية الممكنة الخاصة تنعكس الى سالبة جزئية ممكنة لان السالبة الكلية في قوة الموجبة الكلية
فانه اذا صدق ممكن ان لا يكون شيء من ب آ صدق ممكن ان يكون كل ب آ والموجبة الكلية
الممكنة تنعكس موجبة جزئية فان قولنا يمكن ان يكون كل ب آ ينعكس الى قولنا بعض آ يمكن
ان يكون ب ويلزمه يمكن ان لا يكون بعض ب آ وهذا خطأ لان الموجبة الكلية الممكنة الخاصة
تنعكس موجبة جزئية ممكنة عامة والممكن العام لا يلزم سالبة موجبة واما الكلية الموجبة
الممكنة فاعلم ان جميع اصناف الامكان تنعكس في الايجاب الى الامكان الاعم وبيانه بالخلف
وهو انه اذا صدق كل ج ب باي امكان شئت صدق بعض ب ج بالامكان العام
والا فليصدق لازم نقيضه وهو انه بالضرورة لا شيء من ب ج فينعكس بالضرورة لا شيء من
ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف وظن قوم ان الكلية الموجبة الممكنة الخاصة تنعكس
موجبة ممكنة حقيقية لانه اذا كان كل ب آ بالامكان فبعض آ ب بالامكان الحقيقي
والا فبالضرورة لا شيء من آ ب فينعكس بالضرورة لا شيء من ب آ هذا محال وجوابه انه لا
يلزم من رفع الامكان الخاص الامتناع بل ربما يلزمه الوجوب فاذا كذب قولنا بعض آ ب
بالامكان الحقيقي لا يلزم ان يصدق لا شيء من آ ب بل ربما كان بالضرورة كل او بعضه ب وقد
بقي نوع من العكس وهو الذي يسمى عكس النقيض وهو ان يجعل مقابل المحكوم عليه بالسلب
والايجاب محكوما به ومقابل المحكوم به بالسلب والايجاب محكوما عليه والشيخ لم يذكر
في هذا الكتاب فلا بأس ان نلحقه بهذا الموضع فنقول اذا صدق قولنا كل ج ب يلزم
منه ان كل ما ليس ب ليس ج فانك اذا قلت لا شيء من الناس بحجر لا يلزمه لا شيء مما ليس
بحجر ليس بانسان بل يلزمه بعض ما ليس بحجر هو انسان والا فلا شيء مما ليس بحجر هو انسان
فلا شيء من الانسان ليس بحجر وقد قلنا لا شيء من الانسان بحجر واذا قلنا كل ما ليس ب ليس ج
صدق كل ج ب والا فليس كل ج ب فيكون شيء هو ج وليس ب فذلك الشيء
ليس ب وقد قلنا كل ما ليس ب ليس ج هذا خلف واذا قلنا بعض ج ب يلزمه
بعض ما ليس ب ليس ج فانه يوجد اشياء خارجة عن ج وب معا فيكون بعض ما ليس
ب ليس ج ومثاله قولنا بعض الحيوان انسان يلزمه بعض ما ليس بانسان ليس بحيوان
واذا قلنا ليس كل ج ب يلزمه ليس كل ما ليس ج ب لامكان ما ليس ب ليس ج
وكل ج ب لما ساوى وكان ليس كل ج ب هذا خلف ومثاله قولنا ليس كل حيوان
بانسان يلزمه ليس كل ما ليس بانسان ليس بحيوان ويلزمه كل ما هو حيوان انسان الذي هو
عكس نقيضه وهذا خلف فاذن ليس كل ما ليس بانسان ليس بحيوان ولنقتصر على هذا القدر
من الكلام في هذا الموضع قال الشيخ فصل في القياس القياس قول مؤلف من اقوال
اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول اخر غيرها اضطرارا ومعنى قولنا انه يحصل التصديق

به ولبسا ولازما للتصديق بتلك المقدمات وشكلها حتى اذا كان بينا بنفسه وعمل
عليه قياس من مقدمات مثله في البيان لم يكن ذلك قياسا حقيقيا **التقرير** قال ايده
الله القياس نوع من الحجة والحجة جنس يندرج فيه القياس والاستقراء والتمثيل فيجب علينا
ان نعرف الحجة اولا ثم نشتغل بتعريف ماهية القياس ثانيا فنقول الحجة هي قول مؤلف
من اقوال يصدق به ايقاع التصديق بقول اخر غير مصدق به وانواعها ثلثة القياس
والاستقراء والتمثيل وبيان الحصر وهو ان الاستدلال اما ان يكون بالكلي على الجزئي او بالجزئي
على الكلي او بالجزئي على الجزئي وان شئت قلت اذا استدللنا بشيء على شيء فاما ان
يكون احدهما داخلا في الثاني واما ان لا يكون فان كان الاول فان كان احدهما اعم من الثاني
فالاستدلال بالعام على الخاص وهو القياس كاستدلالنا بحدوث الجسم للحيوان الذي هو
من الانسان على ثبوته له والاستدلال بالخاص على العام وهو الاستقراء كالاستدلال بسوء
حركة الفك الاسفل عند المضغ للانسان والثور على ثبوته للحيوان وان لم يكن احدهما
داخلا في الثاني وجب دخولهما تحت كلي وهو التمثيل وكانه مركب من القياس و
الاستقراء لانه يستدل بثبوت الحكم في محل الوفاق على ارتباطه بالوصف المشترك
فيه وهو شبه الاستقراء ثم يثبته في الاخر ولما كان المقصد المعروف به القياس لاجرم
ذكر الشيخ حد القياس ههنا واعلم ان الحد الذي ذكر مشتمل على قيود لابد من تعريفها الاول
القول وهو كالجنس لشموله جميع الاقوال مفردا كان او مؤلفا التاسع مؤلف من كلي اقوال فالمراد
من الاقوال القضايا لا المقدمات لانا لو عنينا بها المقدمتين لزم تحديد القياس بنفسه لان المقدمة
عرفناها بانها قضية جعلت جزء قياس والثاني احترز بهذا القيد عن القضية الواحدة فانه يلزمها
عكسها وعكس نقيضها وغير ذلك من لوازمها مع انها ليست بقياس فان القياس لا يتالف
الا من مقدمتين لا يقال هذا باطل بقولنا فلان يتحرك فهو حي ولما كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لانا نقول اما الاول فلا يتم قياسه الا مع انضمام مقدمة اخرى محذوفة وهي قولنا
كل متحرك حي واما الثاني فلذلك لا يلزم منه المطلوب الا اذا اعتقدنا ان وجود النهار
لازم لطلوع الشمس ثم اعتقد طلوع الشمس **الثالث** قولنا اذا وضعت ففيه ان الاقوال اذا سلمت
لا يريد بها كونها مسلمة في نفسها صادقة بل ربما كانت ممنوعة كاذبة بل يريد كونها
بحيث لو سلمت لزم منها المطلوب ليندرج فيه جميع انواع القياس **الرابع** قوله لزم
عنها يعني به اللزوم الذهني يريد به ان شعور الذهن بالمقدمتين على الترتيب
الخاص لما يستلزم الحكم بالنتيجة واعلم ان قولنا لزم عنها اعم من اللزوم البين فلذلك يندرج
فيه القياس الكامل وغير الكامل وفي هذا القيد احتراز عن الاستقراء وما يعد معه اذ لا
يلزم منه شيء على التحقيق **الخامس** قوله بذاتها فيه احتراز عن امرين الاول انه لا يكون لزوم

هذا اللازم بسبب مادة مخصوصة حتى اذا بدلت بغيرها لم يلزم ذلك اللازم مثل قولنا الانسان
الانسان بعرض وكل عرض صهال فالانسان بالنظر الى الانسان والصهال انه لا شيء من الانسان
بصهال ولو بدل ما ليس مساويا للعرض من الجمل ربما لم يلزم السلب مثل ما اذا قلت بدل
الصهال الحيوان بل يلزم الايجاب ومنها ان تلك الاقوال لا يحتاج في ان يلزم عنها ما يلزم
الى ان يقترن بها شيء تم بذلك لزوم ما يلزم عنها مثل ما اذا قلت امساوب وب مساو
لج فيظن في الظاهر ان امساو لج وفي التحقيق لا يلزمها هذه النتيجة بل اللازم ان
امساو لمساوي ج ثم اذا قلت ومساوي المساوي مساو فحينئذ يلزم المطلوب والسكى
قوله لا بالعرض قال صاحب البصائر لا حاجة الى هذا القيد لانه انما يحتاج اليه ان لو جاز
ان يلزم اللازم عن شيء لذاته وبالعرض عنه فيحترز عن هذا في حد القياس ولكن هذا غير جائز
فيكفي قولنا لذاته ومن ان نقترن به لا بالعرض وبعض الشارحين اعتذر عن هذا وقال
يعني به انه لا يكون لزوم اللازم بسبب مقدمة اخرى لم يورد وليس حالها حال المحذوف
اصلا بل اخذ مقدمة يدل على مقدمة اخرى وفي قوتها فيلزم اللازم بسبب التي حذفت
بالذات وبسبب هذه بالعرض مثل قول القائل الدليل على ان جزء الجوهر جوهر هو قولنا
جزء الجوهر يوجب رفعه رفع الجوهر وارتفاع ما ليس بجوهر لا يوجب رفع الجوهر فجزء الجوهر
جوهر فهذا المطلوب لازم عن هذا القول لا محالة لكن ليس يلزم عن ذاته بل عن
مقدمة اخرى من لوازم المقدمات المذكورة وفي قوتها وهي كل ما يوجب دفعه رفع
الجوهر فهو جوهر فمقدمة المذكورة ومتى ان ارتفاع ما ليس بجوهر لا يوجب رفع الجوهر
تورده هذه وهي عكس نقيضها **السابع** قوله قول اخر غيرها يعني به ان النتيجة يجب ان
يكون مغايرة للمقدمات **الثامن** قوله اضطرارا معناه وانما قال صاحب البصائر لا حاجة
ايضا الى هذا القيد بل قوله لزم لذاتها يغني عن هذا ومنهم من قال احترز به عما اذا
لزم في مادة دون مادة وقال شيخنا ومولانا رحمة الله عليه الاقوال التي يلزم من
تسليمها تسليم غيرها ليس المراد به القول الذي يلفظ باللفظ بالمقدمات لا يلزمه التلفظ
بالنتيجة بل المراد به الافكار العقلية والقول عبارة عن مجموع علوم او ظنون مرتبة
ترتيبا خاصا يلزم من حصولها في الذهن حصول علم او ظن بشيء اخر فهذا شرح ما في
هذا الحد من القيود قال الشيخ فصل في القياس الكامل وغير الكامل القياس الكامل
هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بينا عن وصفه فلا يحتاج ان يبين ان ذلك لازم
عنه والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيء ولكن لا يكون بينا في اول الامر ان ذلك يلزم
عنه بل اذا اريد ان يبين ذلك بين بشيء اخر لكنه غير خارج من جملة ما قيل بل اما بعض
ما قيل او عكسه او بعين شيء منه وافتراضه على ما نوضحه **التقرير** قال ايده الله لما ذكر حد القياس

شرع في تقسيمه وله تقسيم الاول الذي ذكره ومثال الكامل الشكل الاول ومثال غير الكامل
الشكل الثاني والثالث فانهما يحتاجان الى ان يبينا بشيء غير خارج من جملة ما قيل بل
اما بعكس ما قيل او بعكسه او بعكس شيء منه وافتراضه على ما سيأتي ان شاء الله العزيز
قال الشيخ **فصل في القياس الاقتراني والاستثنائي** القياس اما ان يكون ما يلزمه ليس
هو ولا نقيضه مقولا فيه بالفعل بوجه بل بالقوة ويسمى قياسا اقترانيا كقولك
كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث واما ان يكون ما يلزمه هو او نقيضه
مقولا فيه بالفعل ويسمى قياسا استثنائيا كقولك ان كانت النفس لها فعل بذاتها
فهي قائمة بذاتها لكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها **التفسير** قال ايده الله لما فرغ
من التقسيم الاول للقياس شرع في التقسيم الثاني بيان ذلك هو ان اللازم من القياس
اما ان لا يكون هو ولا نقيضه مذكورا بالفعل بوجه ما بل بالقوة واما ان يكون مذكورا
بالفعل بوجه والاول هو الاقتراني ومثاله ما ذكرنا وذلك لان قولنا كل جسم محدث
غير مذكور بالفعل ولا نقيضه في القياس لكنه فيه بالقوة لانه يجب المؤلف وقد ذكر فيه
ان كل مؤلف محدث والثاني هو الاستثنائي ومثاله قولنا ان كانت النفس لها فعل
بذاتها فهي قائمة بذاتها لكن لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها فالنتيجة قولنا فهي
قائمة بذاتها وهي مذكورة فيه بالفعل وان قلت لكنها ليست قائمة بذاتها فليس لها
فعل بذاتها وقولنا لها فعل بذاتها نقيض النتيجة وهو مذكور بالفعل واعلم ان
اللازم في القياس الاستثنائي ليس مقولا فيه بالفعل ولا بعضه بالتحقيق وذلك
انك اذا قلت ان كانت النفس لها فعل بذاتها فهي قائمة بذاتها لكن النفس لها
فعل بذاتها ما ينتج فهي قائمة بذاتها فهذا اللازم ليس هو المذكور في القياس لان
هذا يحتمل الصدق والكذب وذلك لا يحتملهما الا انهما واحد بوجه وهو انه اذا حصل
ذلك القياس انحل الى جزئين احدهما قولك النفس لها فعل بذاتها والثاني قولك هي
قائمة بذاتها والنتيجة هي هذه فهذا معنى قوله بوجه قال الشيخ **فصل في اخر القياسات
الاقترانية واشكالها** كل قياس اقتراني فانه مؤلف عن مقدمتين تشتركان في حد
وتفترقان في حدين فيكون الحدود ثلثة ومن شان المشترك فيه ان يزول عن الوسط
ويربط ما بين الحدين الاخرين فيكون ذلك هو اللازم مثل قولنا كل جسم مؤلف
وكل مؤلف محدث فكل جسم محدث والحدود الثلثة جسم ومؤلف ومحدث
والمؤلف مكرر متوسط والجسم والمحدث لا يتكرران واللازم هو المجتمع منهما ما تكرر
يسمى حدا اوسط والباقيان يسميان الطرفين والراسين والطرف الذي يريد ان يصير
محمول اللازم يسمى الطرف الاكبر والذي يريد ان يصير موضوع اللازم يسمى الطرف الاصغر

والمقدمة التي فيها الطرف الاكبر يسمى الكبرى والتي فيها الطرف الاصغر يسمى صغرى وتاليف الصغرى
والكبرى يسمى قرينة وهيئة الاقتران يسمى شكلا والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول اخر يقال لها
[illegible] واللازم ما دام لم يلزم بعد بل يساق اليه القياس يسمى مطلوبا فاذا لزم يسمى نتيجة والحد الاوسط
ان كان محمولا في مقدمة وموضوعا في الاخرى يسمى ذلك الاقتران شكلا اولا وان كان محمولا فيهما يسمى
شكلا ثانيا وان كان موضوعا فيهما يسمى شكلا ثالثا ويشترك الاشكال كلها في انه لا قياس عن جزئيتين
ويشترك ما خلا الثانية عن الممكنة في انه لا قياس عن سالبتين ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية و
النتيجة يتبع اخس المقدمتين في الكم اعني الكلية والجزئية وفي الكيف اعني الايجاب والسلب ثم يختص
كل شكل بشرائط **التفسير** قال ايده الله القياس الاقتراني اما ان يكون مركبا من حمليات
ساذجة واما ان يكون مركبا من شرطيات ساذجة واما ان يكون مركبا من الحمليات والشرطيات
والذي من الشرطيات فاما ان يكون من المتصلات فقط واما ان يكون من المنفصلات فقط واما
ان يكون منهما فالشيخ ذكر ما هو من الاقترانيات الحملية وقدمه على الشرطية لبساطته واو
مؤلف من مقدمتين لا محالة يشتركان في حد ويفترقان في حدين بيانه هو ان كل قضية لها
طرفان محكوم به ومحكوم عليه ولا بد وان يكون بينهما نسبة فاذا كانت النسبة بينهما مجهولة
فلا بد من ثالث يكون له نسبة اليهما بحيث متى عرفناها عرفنا تلك النسب المجهولة لا محالة
ويجب ان يكون لذلك الثالث نسبة معلومة الى كلا الطرفين وبسبب ذلك يحصل
مقدمتان فهذا الثالث يسمى حدا وسطا لتوسطه بين محمول النتيجة وموضوعها وذلك
الوسط يجب ان يكون متكررا في المقدمتين وظهر ان القياس الاقتراني لا بد فيه من
مقدمتين وحدود ثلثة ومثاله من الحمليات كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث ينتج
كل جسم محدث فههنا حدود ثلثة الجسم والمؤلف والمحدث فحدان منها وهما
الجسم والمحدث موضوع النتيجة ومحمولها وموضوع النتيجة يسمى الحد الاصغر ومحمولها
يسمى الاكبر وانما سميناهما بهما لان القضية الكلية لا يمكن ان يكون موضوعها اعم من محمولها
ومحمولها يمكن ان يكون اعم من موضوعها والمقدمة التي فيها الاصغر يسمى الصغرى والتي
فيها الاكبر يسمى الكبرى وتاليف المقدمتين يسمى بالاقتران وهيئة التاليف من نسبة
الحد الاوسط الى الطرفين يسمى شكلا واعلم ان الاشكال القياسية مادة تدل على
ثلثة اقسام واخرى على اربعة اقسام فالاول وهو الذي ذكره المعلم الاول
وتبعه الشيخ في هذا الكتاب وهو ان الحد الاوسط ان كان محمولا في احدى المقدمتين
وموضوعا في الاخرى فيسمى الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني
وان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث واما الثاني وهو الذي ذكره جالينوس
الطبيب واورده الشيخ في القسمة وتبعه بعض المتاخرين على ذلك وهو ان الاوسط

اما ان يكون محمولا في احديهما موضوعا في الاخرى واما ان يكون محمولا في كليهما او موضوعا
في كليهما واذا كان موضوعا في احديهما محمولا في الاخرى فاما ان يكون محمولا على موضوع
المطلوب وموضوعا لمحمول المطلوب واما ان يكون موضوعا لموضوع المطلوب ومحمولا
على المطلوب فالاقسام على هذا التقسيم صارت اربعة فالشكل الاول هو الذي يكون
الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى والشكل الثاني هو الذي يكون الاوسط
محمولا في الصغرى والكبرى والشكل الثالث هو الذي يكون الاوسط موضوعا فيهما
والشكل الرابع هو الذي يكون الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو على
الضد الشكل الاول ثم اختلفوا في سبب القاء الشكل الرابع فذهب بعضهم
الى ان المعلم الاول انما القاه لانه لا فائدة فيه لانه هو الشكل الاول بعينه الا انه
يخالفه في التقديم والتاخير من حيث اللفظ بان قدم الكبرى على الصغرى فانك اذا
قلت كل جسم مولف محدث فهذا هو الشكل الاول فاما اذا قلت كل مولف جسم
ثم قلت وكل محدث مولف فهذا هو الشكل الرابع ولا تفاوت بينهما الا في التقديم
والتاخير في اللفظ ومنهم من قال انما تركه المعلم لانه في غاية البعد عن الطبع يحتاج في
ابانة ما يصح عنه الى كلفة متضاعفة بيانه هو ان الترتيب الطبيعي غير حاصل الا في الشكل
الاول لان الذهن ينتقل من الموضوع الى الاوسط ومنه الى المحمول فلا جرم كان انتاجه
بينا فان عكست الكبرى صار الاوسط محمولا في المقدمتين وهو الشكل الثاني وذلك
يرتد الثاني الى الاول بعكس الكبرى وان عكست الصغرى صار الاوسط موضوعا
في المقدمتين وهو الشكل الثالث وذلك يرتد الثالث الى الاول بعكس
الصغرى وان عكست كلتي مقدمتيه صار الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
وهو الشكل الرابع وهو في غاية البعد عن الطبع لتغير كلتي مقدمتيه عن النظم
الطبيعي ووقوع الطرفين مع الاوسط والاوسط في الطرفين فلبعده منكسبة عن الطبع
وانه غير ملايم للعادة النظرية وهو مستغنى عنه طرحوه واقتصروا على الاشكال
سع في زمان احكام مشترك فيما بين الاشكال كلها الاول انه لا قياس عن جزئيتين
لان البعض الذي حمل عليه الاكبر او سلب عنه يحتمل ان يكون عين البعض الذي حمل
عليه الاكبر او سلب عنه ويحتمل ان يكون غير البعض الذي حمل على الاصغر
ويحتمل ان يكون غيره فعلى التقدير الاول يصح وعلى الثاني لا يصح وكان عقيما
الثاني انه لا قياس عن سالبتين ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية الا في الممكنات
على ما سيأتي ان شاء الله الثالث ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين يعني ان كانت
في المقدمتين جزئية فالنتيجة جزئية وان كانت في المقدمتين سالبة فالنتيجة سالبة

4

ولذلك ان الجزئي اخس من الكلي والسالب اخس من الموجب واعلم ان قوله النتيجة تتبع اخس المقدمتين
في الكم الكلية والجزئية فهذا صادق مطلقا واما في الكيف فغير صادق مطلقا فان الصغرى
اذا كانت سالبة ممكنة والكبرى موجبة ضرورية فالنتيجة لا تكون سالبة ممكنة على ما يعرفه ان شاء الله
تعالى فال السع **فصل في ضروب الشكل الاول من المطلقات** فالشكل الاول انما يصح منه ما كان كبراه
كلية وصغراه موجبة فيكون لا محالة ضروبه اربعا الضرب الاول من موجبتين كليتين يصح كلية موجبة
مثاله كل ج ب وكل ب ا يصح كل ج ا وهو قياس كامل على ان كل ج ا وكقولك كل جسم
مولف وكل مولف محدث وكل جسم محدث والضرب الثاني من كليتين موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى يصح كلية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ب ا فهذا القياس الكامل على انه لا شيء
من ج ا وكقولك كل جسم مولف ولا شيء مما هو مولف بقديم يصح انه لا شيء من الاجسام
بقديم والضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية يصح جزئية موجبة كقولك بعض
ج ب وكل ب ا فهذا قياس كامل على ان بعض ج ا ومثاله قول القائل بعض الفضول
بعد وكل بعد كم فبعض الفضول كم والضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى يصح سالبة جزئية كقولك بعض ج ب ولا شيء مما هو ب ا يصح ليس كل ج ا
مثاله بعض الفضول كم ولا شيء مما هو كم بكيف فلا كل فضل بكيف وسائر الاقترانات
التي لك ان تعرفه بالعد وبعد هذه الاربعة لا يصح شيء منه بل اذا صدق جميع طرفيها
على الايجاب في مادة وجدت مادة اخرى انما يصدق فيها جميع الطرفين على السلب
ويكون الاقتران واحدا بعينه ثم قد علمت ان الشكل الاول يصح جميع المطالب المحصورة
الاربعة وما لم يكن فيها جزئي ملا يصح جزئيا **التفسير** قال ايده الله ههنا مباحث الاول
لم سمي هذا الشكل اولا والجواب منه وجوه الاول ان انتاجه بين بنفسه وقياساته
كاملة لا يحتاج ان يعمل بها شيء حتى ... الثاني انه يصح جميع المطالب الاربعة الكلي الموجب
والكلي السالب والجزئي الموجب والجزئي السالب ولا يصح الكلي الموجب الذي
اجل المطالب غيره والشكل الثاني لا يصح الا السالب والثالث لا يصح الا الجزئي
الثالث ان سائر الاشكال قد تبين قياساته بهذا الشكل البحث الثاني هذا الشكل
له شرطان في الانتاج الاول ان يكون صغراه موجبة لانه لو كانت سالبة حتى يكون الاصغر
مباينا الاوسط فيحتمل ان يكون الاكبر ثابت الاوسط ثابتا ايضا للاصغر وذلك
لاندراجها تحت الاكبر مثل قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان والحق
ان كل انسان حيوان ويحتمل ان لا يكون ماساله مثل قولنا في الكبرى وكل فرس صهال
والحق ههنا لا شيء من الانسان بصهال فلما اختلف النتيجة علم عقمه لكن اذا كانت الصغرى
سالبة ممكنة او وجودية سلب السلب فيها الى الايجاب اي يصدق موجبها مع

وكانت منتجة بالعرض ثالثها كلية الكبرى اذ لو جوزنا جزئيتها لم يلزم من الاتحاد في الاوسط لاستلزامها الموجبة المحمولة
بالذات ان تكون كبراه كلية لانها لو كانت جزئية احتمل ان يكون البعض الذي حمل عليه الاكبر
غير البعض الذي حمل على الاصغر مثل قولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس والحق لا شيء
من الانسان بفرس ويحتمل ان يكون عينه مثل قولنا في الكبرى وبعض الحيوان ناطق والحق هيهنا
الايجاب فلما اختلفت النتيجة كان عقيما وعند تحقق هذين الشرطين ينتج المطالب
الاربعة لان الصغرى اذا كانت موجبة يندرج كل الاصغر تحت الاوسط ان كانت
الصغرى كلية او بعضه ان كانت جزئية ثم اذا احكم على كل الاوسط بحكم ايجابا كان او سلبا
كان ذلك الحكم لا محالة متعديا الى الاصغر البحث الثالث في قرائن هذا الشكل
لانك اذا عرفت ان القضايا اما مهملة واما شخصية واما محصورة والمهملات في حكم
الجزئيات فلا يستعمل بها عنها والشخصيات لا فائدة في اقامة الاقيسة عليها فانك
اذا قلت زيد هذا وهذا ابو بكر لم يكن علمك بان زيدا ابو بكر متوقفا على هذا القياس
لانه من علم ان هذا ابو بكر وهذا بعينه زيد كان عالما بان زيدا ابو بكر فتعينت القضايا
المستعملة في القياسات اي المحصورات وهي اربع موجبة كلية وسالبة كلية وموجبة
جزئية وسالبة جزئية وكل واحدة من هذه الاربع اذا جعلت صغرى امكن ان يقول
لها اربع كبريات محصورات فتبلغ الاقترانات ستة عشر لكن اشتراط كون الصغرى
موجبة اسقط ثماني اقترانات آ الصغرى السالبة الكلية والكبرى الموجبة
الكلية ب الصغرى السالبة الكلية والكبرى السالبة الكلية ج الصغرى السالبة
الكلية والكبرى الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية د الصغرى السالبة الكلية
والصغرى السالبة الجزئية ه الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية والصغرى
السالبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية و والصغرى السالبة الجزئية واشتراط
كون الكبرى كلية اسقط اربعا اخرى آ الصغرى الموجبة الكلية والكبرى الموجبة
الجزئية ب الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية ج الصغرى الموجبة
الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية د الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية
فبقيت من جملة الستة عشر اربع اقترانات منتجة آ من كليتين موجبتين ب
من كليتين والكبرى سالبة ج من موجبتين والصغرى جزئية د من جزئية موجبة
صغرى وكلية سالبة كبرى وامثلة هذه الضروب مذكورة في الكتاب وقوله لبعض
الفصول ابعاد ولم يقل كل الفصول لان فصل الانسان والفرس والفصول
التي يتركب منها الحد مع الجنس القريب لا يكون ابعادا قال الشيخ فصل في
الشكل الثاني من المطلقات واما الشكل الثاني فالمشهور فيه انه مهما كانت

الكبرى فيه كلية واحدى المقدمتين مخالفة الاخرى في الكيف كان منتجا وكذا من المطلقات وأما
الحق فيجب ان السالبة المطلقة اذا لم يكن ما بالشرط المذكور يجب ينعكس كلهما على
نفسه في المذهب الحق لم يلزم في الشكل الثاني من المطلقتين نتيجة قال لا يلزم من المطلقتين
فيه على ما تبين فيهما والذي يمكن ان يجب يلزم عنه نتيجة فقد علم اتفاقا ان قياسه غير كامله
التفسير قال ايده الله الشكل الثاني وهو الذي يكون الاوسط فيه محمولا على الطرفين وفيه
ابحاث البحث الاول انما اخر هذا الشكل عن الاول لما ذكرنا وقدم على الثالث لانه ينتج
ما هو انفع في العلوم وهو الكلي السالب الذي لا ينتج الاخر وان كان ينتج الموجب
الجزئي وهذا لا ينتج الا السالب لكن السالب الكلي انفع في العلوم من الموجب الجزئي
ولانه يرتد الى الاول بعكس الكبرى والثالث يرتد بعكس الصغرى والكبرى اشرف
المقدمتين البحث الثاني خاصيته في ايجابه انه لا ينتج الا السالب لان حقيقته راجعة
الى الاستدلال بتنافي اللوازم على تنافي الملزومات لامتناع اختلاف المتلازمات في اللوازم
البحث الثالث له شرطان في الانتاج الاول اختلاف مقدمتيه بالسلب والايجاب
فالموجبتان لا ينتجان فيه لان الشيء الواحد قد يحمل بالايجاب على شيئين متباينين
كالجسم يحمل على متباينين كالحجر والحيوان فيكون النتيجة سالبة وعلى متفقين كالانسان
والناطق فيكون النتيجة موجبة والسالبتان كذلك لا ينتجان فان الشيء الواحد قد يسلب
عن متباينين وعن متفقين كالحجر عن الانسان والفرس تارة وعن الانسان والناطق
اخرى الشرط الثاني كون الكبرى كلية وذلك لانه يحتمل كون الاكبر اعم من الاصغر
لا اخص لامتناع سلب العام عن الخاص مثال الاول قولنا لا شيء من الانسان بفرس
وبعض الحيوان فرس فانه لا ينتج سلب الحيوان عن الانسان ومثال الثاني قولنا كل انسان
ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق فانه لا ينتج سلب الحيوان عن الانسان لانه لو سلب
الاعم عن الاخص بطل العموم البحث الرابع المشهور ان المطلقتين ينتجان في هذا الشكل
وكذا الممكنتين والحق انما ينتج من المطلقتين اذا كانت السالبة منعكسة على
نفسها ومتى المشروطة بشرط دوام الموضوع موصوفا بما وصف به وذلك لان
شيئا واحدا قد يحمل على شيء واحد تارة بالايجاب المطلق وتارة يسلب بالسلب
المطلق مثل قولنا زيد ضاحك زيد ليس بضاحك ولا يلزم ان يكون الشيء مسلوبا
عن نفسه بل ان المحمول احدهما على الاخر قد يحمل على احدهما ما يسلب عن الاخر
مثل قولنا هذا الانسان ضاحك هذا الناطق ليس بضاحك ولا يلزم ان يقال هذا
الانسان ليس بناطق هذا اذا كان الاصغر والاكبر جزئيين اما اذا كانا كليين فكذلك
ايضا لانه يصح ان يحمل الشيء بالايجاب المطلق على جزئيات كلي ويسلب ايضا بالسلب

المطلق مثل قولك كل واحد من الناس ضاحك لا واحد من الناس بضاحك ولا يلزم سلب ذلك الجهات عن النقيضين وايضا فوجد كليتان متلازمتان قد يحمل على جزئيات احدهما ما يسلب عن جزئيات الاخر مثل قولنا كل انسان ضاحك ولا واحد من الناطق بضاحك ولا يلزم سلب احدهما عن الاخر حتى ان الجزئي الواحد بل الجزئيات المتوافقة بل جزئيات الكلي الواحد بل جزئيات الكليتين المتوافقتين قد يحمل على كل واحد من هذه الاقسام الاربعة شيء بالايجاب المطلق ويسلب عن الاخر بالسلب المطلق ولا يلزم سلب شيء منها عن شيء بل الحق الايجاب في هذه المواضع وايضا فالجزئيات المتباينة والكليات المتباينات قد يجب على احدهما شيء بالايجاب ويسلب عن الاخر بالسلب المطلق ويكون الحق هنالك السلب ولما كان اللازم تارة الايجاب وتارة السلب لا جرم كان عقيما والحاصل ان الاختلاف في العوارض المفارقة مشتركة فيه بين الامور المتوافقة وبين الامور المتباينة فلا يمكن الاستدلال بذلك لا على التباين ولا على التوافق واحتج من ظن لزوم المطلقتين والممكنتين في هذا الشكل بالعكس والخلف اما العكس فاذا قلنا كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى حتى يصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى وهو كل ج ب ينتج لا شيء من ج ا واما الخلف فهو انه ان لم يصدق لا شيء من ج ا صدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضيف اليها الكبرى وهو لا شيء من ا ب ينتج ليس بعض ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف والجواب اما عن الاول فان هذه السالبة لا ينعكس البتة وان قولنا كل ج ب بالاطلاق العام مع قولنا ليس بعض ج ب بالاطلاق العام لا يتناقضان قال الشيخ والضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فنقول انه ينتج لا شيء من ج ا لانا اذا اخذنا السالبة المطلقة الكلية بحيث ينعكس على نفسها فيصير لا شيء من ب ا وكان كل ج ب فلا شيء من ج ا الحكم الضرب الثاني من الشكل الاول وقد يبين بالخلف انه ان لم يصدق قولنا لا شيء من ج ا فبعض ج ا وعلى ما فرضنا ان الكلية السالبة يكذب معها الجزئية الموجبة للشرط المتقدم فاذا كان بعض ج ا ولا شيء من ا ب كان لا كل ج ب وكان كل ج ب هذا خلف والضرب الثاني من كليتين والصغرى منهما سالبة مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الصغرى ونقول كل ا ب ولا شيء من ب ج ينتج لا شيء من ا ج فينعكس لا شيء من ج ا وبالخلف انه ان كان بعض ج ا وكل ا ب فبعض ج ب وكان لا شيء من ج ب هذا خلف والضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج ان السالبة مثاله بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس كل ج ا يبين بعكس الكبرى وبالخلف ايضا انه ان كان كل ج ا ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ب وكان بعض ج ب هذا خلف

الضرب الرابع من جزئية سالبة صغرى ومن كلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله ليس كل ج ب وكل ا ب فليس كل ج ا ولا يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا ينعكس والكبرى ينعكس جزئية واذا اضيف الى الصغرى السالبة كان من جزئيتين لا ينتج بل يجب ان يؤخذ الافتراض بدل العكس هاهنا بان يفرض البعض الذي هو ج وليس ب د فيكون لا شيء من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا ثم نعدل بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل ج ا ويبين بالخلف ايضا انه ان كان كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب وكان ليس كل ج ب فهذه الضروب المنتجة وسائرها عقيمة للسبب المذكور في مثلها من الشكل الاول التفسير قال ايده الله قد عرفت ان القضايا النافعة في العلوم هي المحصورات الاربع فاذا جعلت كل واحد صغرى وضممت اليها الباقي حصل ستة عشر ضربا ولما شرطنا كون احدى المقدمتين موجبة سقطت منه قراين ولما اوجبنا كلية الكبرى سقطت اربع اخرى فبقيت الضروب المنتجة اربعا الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج ا بيانه بالعكس والخلف اما العكس فان نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول لا شيء من ج ا واما الخلف وهو انه لو كذب قولنا لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضيف اليها الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج ليس كل ج ب وقد كان كل ج ب هذا خلف والقائل يقول ان هذا ليس خلف محال لان في المطلقات لا يكذب فيها ان يقال كل ولا كل فانه يجوز ان يكون كل ويعني في كل واحد وقتا ما ولا كل ويعني في كل واحد وقتا اخر وليس هذا بخلف محال والجواب الذي يذهب اليه مهنا في استعمال المطلقات ما كان منها مثلا يعني لا شيء من ا ب ما دام ا وكذلك قولنا كل ج ب فانما يعني به كل ج ب ما دام ج فيكون النتيجة لا شيء من ج ا ما دام ج وهذا لا يصدق قولنا بعض ج ا ما دام ج فاذن هذا خلف في نسبه اما ان التاليف غير منتج واما ان المقدمات كاذبة لكن التاليف منتج والقائلة بانه لا شيء من ا ب كانت موضوعة حقة فبقي ان السبب هو كذب قولنا بعض ج ا فلا شيء من ج ا وظن قوم انه لا حاجة في بيان هذا الشكل الى العكس والخلف بل هذا بين بنفسه لان ب لما كانت مسلوبة عن شيء موجبة لشيء اخر فالشيئان متباينان فاذا كان ب ثابتا لج والف مباينا لب وجب ان يكون مباينا لج اولو كان اما ثابتا لج ثابت لب لزم ان يكون اما ثابت واعلم ان منشا هذا الظن الجهل بالفرق بين البين بنفسه والقريب من البين بنفسه واما الحجة فلا يتم الا بالرد الى البين بنفسه لا ذكرنا الضرب

الثاني من كليتين والصغرى سالبة ينتج كلية سالبة مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب
ينتج لا شيء من ج ا فانه اذا عكست الصغرى واضفناها الى الموجبة ينتج لا شيء من ا ج
ثم ينعكس النتيجة وثلثه هذين الضربين ان الاوسط لما كان مباينا لاحد الطرفين دون
الآخر وجب المباينة بينهما الضرب الثالث من صغرى موجبة جزئية وسالبة كلية كبرى
مثاله بعض ب ج ولا شيء من ا ج ينتج ليس بعض ب ا فانا نعكس الكبرى هكذا لا شيء
من ج ا واضفنا الصغرى اليها هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا
وبالخلف انه لم يصدق ليس بعض ب ا لصدق كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من
ب ج وقد كان بعض ب ج هذا خلف الضرب الرابع من صغرى سالبة جزئية وموجبة
كلية كبرى مثاله ليس بعض ب ج وكل ا ج ينتج ليس كل ب ا لا يمكن بيانه بالعكس
لانا ان عكسنا السالبة الجزئية لا يمكن وذلك لما بينا ان السالبة الجزئية لا ينعكس وان
عكسنا الكبرى فهي ينعكس جزئية والجزئيتان لا ينتجان فاذن بيانه بالخلف والافتراض
اما الخلف فهو انه ان لم يصدق ليس كل ب ا صدق كل ب ا وكل ا ج ينتج كل ب
ج وكان ليس بعض ب ج هذا خلف واما الافتراض فانا نفترض بعض ب الذي ليس
ج د فيصدق لا شيء من د ج وكل ا ج ينتج لا شيء من د ا فنقول بعض ب د ولا شيء من د ا
ينتج ليس بعض ب ا وهو المطلوب قال الشيخ فصل في الشكل الثالث من المطلقات
واما الشكل الثالث من المطلقات فان شرطية في الانتاج ان يكون الصغرى موجبة ثم لا بد من كلية في كل
شكل فيكون قرائنه ستة الاول من كليتين موجبتين ينتج جزئية موجبة مثاله كل ب ج وكل ب ا
فبعض ج ا بين بعكس الصغرى ورد القرينة الى ثالث الاول وبالخلف انه ان كان لا شيء
من ج ا وكل ب ج فلا شيء من ب ا هذا خلف والثانية من كليتين والكبرى سالبة ينتج سالبة
جزئية ويبين بعكس الصغرى بالخلف ايضا والثالثة من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة
كبرى ينتج جزئية موجبة كالضرب الاول وعلى نحو بيانه والرابعة من صغرى موجبة كلية والكبرى
موجبة جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله كل ب ج وبعض ب ا ينتج بعض ج ا ويبين بان يعكس
الكبرى ويجعلها صغرى ويقرن بها الكبرى فينتج بعض ا ج ثم ينعكس فبعض ج ا فهذا العكس
الثاني يصح ان النتيجة مطلقة على الرأي الاول واما على الرأي الثاني فلا سبيل بهذا العكس فانه
لا يجب ان يكون عكس المطلقة بالرأي الثاني مطلقة بل مطلقة بالرأي الاول بل بالافتراض على
ما سنبينه في مواضع اخرى وقد يبين ان هذا الضرب منتج بطريق الخلف ايضا الخامسة
من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج سالبة ولا يمكن ان يبين بالعكس لمثل ما قلناه
في رابع الثاني ولكن بالافتراض فليكن البعض الذي هو ب وليس ا د فيكون كل ب
ج وبعض ب ج وبعض ب د فيكون بعض ج د ولا شيء من د ا فليس كل ج ا وقد بين

بالخلف ايضا انه ان لم يكن كذلك بل كان كل ج ا وكل ج ب فكل ب ا وكان ليس كل ب ا
هذا خلف والسادسة من صغرى جزئية موجبة وكبرى كلية سالبة يبين بعكس الصغرى و
بالخلف ايضا ان النتيجة جزئية سالبة فهذه هي الضروب المنتجة وما بعدها عقيمة وقد تبين
لك ان هذا الشكل لا ينتج مطلقا بالكلية وينتج الجزئي وان لم يكن المقدمة جزئية التفسير
قال ايده الله هذا الشكل له خواص وشرائط في الانتاج اما خاصته في انتاجه فهو انه
لا ينتج الا الجزئي وذلك لان حقيقة هذا الشكل راجعة الى ان الاوسط فيه موضوع
الطرفين ولما كان الاوسط موضوع الطرفين حصل بينهما فيه التقاء اما بالسلب او
بالايجاب وذلك يقتضي الحكم الجزئي ولا يجب الحكم الكلي لاحتمال ان يكون احد الطرفين
اعم من الآخر فلا يحصل بينهما التقاء خارج ذلك الوسط والشرائط في الانتاج اثنان الاول
ان يكون صغراه موجبة لاحتمال ان يكون الاصغر المسلوب عن الاوسط خارجا عن الاكبر مباينا
له واحتمال كونه داخلا فيه وامتناع سلب العام عن بعض الخاص مثال الاول قولنا
لا شيء من البياض بسواد وكل بياض مفرق للبصر والحق هنا السلب ومثال الثاني قولنا
لا شيء من البياض بسواد وكل بياض لون والحق هنا الايجاب لان سلب العام عن
بعض الخاص غير ممكن اما اذا جعلت السالبة كبرى كان اللازم سلب الخاص عن
بعض العام وهو غير منكر الشرط الثاني كون احدى المقدمتين كلية لاحتمال ان
يكون البعض الذي فيه الاصغر مغايرا للذي فيه الاكبر وحينئذ لا يحصل الالتقاء
واذا عرفت هذا فنقول اشتراط كون الصغرى موجبة اسقط ثمانية من ضروبه
واشتراط كون احدى المقدمتين كلية اسقط ضربين آخرين فبقيت الضروب
المنتجة ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثاله كل ج ب وكل ج ا
ينتج بعض ب ا بالعكس والخلف اما العكس فبان نعكس الصغرى فيصير هكذا
بعض ب ج ونضيف اليها الكبرى فيصير بعض ب ج وكل ج ا ينتج من الضرب الثالث
من الشكل الاول بعض ب ا وهو المطلوب واما الخلف فهو انه ان لم يصدق ما ذكرنا
صدق نقيضه لا شيء من ب ا فنقول كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج من الضرب الثاني من
الشكل الاول لا شيء من ج ا وكان كل ج ا هذا خلف الثاني من كليتين والكبرى سالبة
ينتج جزئية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ج ا ينتج ليس بعض ب ا بيانه بالعكس
والخلف اما العكس فنعكس الصغرى فنقول بعض ب ج ولا شيء من ج ا فبعض ب ليس
ا واما الخلف فهو انه ان لم يصدق هذا لصدق نقيضه وهو كل ب ا ومعنا كل ج ب
فنضيف اليه فيصير كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وقد قلنا لا شيء من ج ا هذا
خلف الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية موجبة مثاله بعض ج ب

وكل ج ا فبعض ب ا بيانه بعكس الصغرى والخلف الرابع من موجبتين والكبرى جزئية ينتج جزئية
موجبة مثاله كل ج ب وبعض ج ا فبعض ب ا بيانه بالعكس والخلف اما العكس فهو ان
يعكس الكبرى فيصير بعض ا ج وكل ج ب فبعض ا ب ثم يعكس النتيجة فيصير بعض ب ا
واما الخلف فهو انه ان لم يصدق هذا الصدق نقيضه وهو انه لا شيء من ب ا فيقرن
بها الصغرى وهو كل ج ب فيصير هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وكان بعض ج ا
هذا خلف الخامس من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله بعض
ج ب ولا شيء من ج ا فبعض ب ليس ا بيانه بعكس الصغرى والخلف اما العكس
فان يعكس الصغرى فيصير بعض ب ج ولا شيء من ج ا فبعض ب ليس ا واما الخلف
فهو انه ان لم يصدق هذا الصدق نقيضه وهو كل ب ا ومعنا بعض ج ب ينتج بعض
ج ا هذا خلف السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى ينتج جزئية سالبة مثاله
كل ج ب وبعض ج ليس ا فبعض ب ليس ا لا يمكن بيانه بالعكس لان الكبرى السالبة
الجزئية لا تنعكس والصغرى الموجبة الكلية تنعكس جزئية فلا يلزم منهما قياس بل بيانه
بالخلف والافتراض اما الخلف فهو انه ان لم يصدق هذا الصدق نقيضه وهو كل ب ا
ومعنا كل ج ب فيقرن بقولنا كل ب ا ينتج كل ج ا وقلنا بعض ج ليس ا هذا خلف
واما الافتراض فهو ان يفرض الجيم الذي ليس ا د فنقول كل د ج وكل ج ب فكل
د ب ثم نقول كل د ب ولا شيء من د ا فليس كل ب ا فقد مضى شرح الاشكال الثلثة
المعتبرة بقي علينا ان نذكر الشكل الرابع الذي وعدنا ان نذكره فنقول الشكل الرابع
له خواص اما في التاليف فان يكون الحد الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
واما الانتاج فهو انه لا ينتج الكلي الموجب وسبب ذلك ان طريق انتاج الكليين
في هذا الشكل اندراج الاكبر تحت الاوسط المندرج تحت الاصغر اندراجا كليا
اما بالسلب او الايجاب فيلزم ان يكون كل الاكبر اصغرا ولا شيء من الاكبر باصغر لكن
الموجبة الكلية لا يجب ان ينعكس كليا بل جزئيا فكانت النتيجة جزئية والسالبة الكلية
يجب انعكاسها كليا فلا جرم كانت النتيجة كلية وهذا اظهر ان السالبة المنتجة
فيه يجب ان تكون منعكسة وله شرائط في الانتاج احدها ان لا تكون السالبة
الجزئية مستعملة فيه اصلا لانا لو جعلنا احدى مقدمتيه سالبة جزئية فلا بد وان
يكون الاخرى موجبة كلية لانه لا قياس عن جزئيتين ولا عن سالبتين وحينئذ اما
ان يجعل السالبة الجزئية صغرى او كبرى والاول لا ينتج لانه يحتمل ان يكون الاوسط
جنس الاصغر والاكبر فاذا سلبنا الاصغر عن بعض الجنس واوجبنا الجنس
على فصل النوع الاول واوجبنا الجنس على نوع اخر يجب ذلك الجنس فانه لا ينتج

لا السلب ولا الايجاب مثال الاول قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان فانه
لا ينتج قولنا بعض الانسان بناطق ومثال الثاني قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وكل فرس
حيوان فلا ينتج بعض الانسان فرس والثالث لا ينتج ايضا لان الشيء اذا حمل عليه جنس ثم سلب ذلك
الشيء عن بعض شيء اخر فقد يكون ذلك الجنس وذلك الاخر متوافقين وقد يكونان متباينين مثال
الاول كل انسان حيوان وليس كل حساس بانسان فلا ينتج السلب وهو بعض الحيوان ليس بحساس
ومثال الثاني قولنا كل انسان حيوان وليس كل حجر انسان فانه وان انتج بعض الحيوان ليس بحجر لكن
ذلك الانتاج ليس من الاقتران بل من المادة والشرط الثاني في انتاج هذا الشكل هو ان
لا يكون الكبرى موجبة كلية اذا كانت الصغرى موجبة جزئية لانه اذا حمل بعض الاوسط على
شيء وحمل كله على شيء اخر فذانك الشيئان قد يكونان متباينين كقولك بعض اللون
سواد وكل بياض لون والحق لا شيء من السواد ببياض وقد يكونان متوافقين كقولك
بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان والحق كل انسان ناطق فاذا لم ينتج لا السلب ولا
الايجاب كان عقيما واذا عرفت هذا فنقول اشتراط الشرط الاول اسقط من الاقسام
الستة عشر سبعا واشتراط الثاني اسقط ضربا اخر واشتراط ان لا يكونا جزئيتين ولا سالبتين ولا
الصغرى سالبة كبراها جزئية اسقط منه فبقيت الضروب المنتجة فيه خمسة الضرب الاول
من كليتين موجبتين مثاله كل ب ج وكل ا ب فبعض ج ا بيانه بوجوه الاول ان الصغرى
دلت على ان الاصغر مندرج تحت الاوسط المندرج تحت الاكبر فيلزم ان يكون كل الاكبر اصغر
لكن يحتمل ان يكون الاصغر اعم لاحتمال كون المحمول اعم من موضوعه فالمستيقن بعض الاصغر
اكبر الثاني ان يجعل صغراه كبرى وكبراه صغرى فيرتد الى الاول وينتج موجبة كلية ثم ينعكسها
موجبة جزئية هكذا كل ا ب وكل ب ج ينتج من الضرب الاول من الشكل الاول كل ا ج
ثم ينعكس بعض ج ا الثالث ان يعكس كبراه ليرتد الى الثالث هكذا كل ب ج وبعض
ب ا فبعض ج ا الرابع الخلف ان كذب بعض ج ا الصدق نقيضه وهو لا شيء من ج ا
وان ينتج من الشكل الاول لا شيء من ب ا وانما فينعكس لا شيء من ا ب وانما وكان كل
ا ب هذا خلف الضرب الثاني من كلية موجبة صغرى وموجبة جزئية كبرى مثاله كل ب ج
وبعض ا ب فبعض ج ا بيانه من وجوه الاول ان الصغرى دلت على ان الاصغر محمول على
كل الاوسط والكبرى دلت على ان الاوسط محمول على بعض الاكبر فيلزم ان يكون الاصغر
حاصلا لبعض الاكبر فبعض الاصغر اكبر وبقية الوجوه تعرفها بما مر في الضرب الثالث الثالث
من ب ج وكل ا ب ينتج لا شيء من ج ا بيانه بوجوه الاول وهو ان الصغرى دلت على ان الاصغر
غير ثابت لشيء من الاوسط والكبرى دلت على حصول الاوسط لكل الاكبر فيلزم حصول
المنافاة بين كل الاصغر والاكبر فلا شيء من الاصغر باكبر والثاني ان يرده الى الشكل الاول

فيجعل الكبرى صغرى هكذا كل ا ب فلا شيء من ب ج ينتج من الشكل الاول لا شيء من ا ج منعكسة فيصير
لا شيء من ج ا والثالث ان يرده الى الشكل الثاني بان يعكس الصغرى هكذا لا شيء من ج ب
وكل ا ب ينتج من الثاني لا شيء من ج ا ونظهر منه ان السالبة يجب ان يكون منعكسة والرابع
من البيان الخلف وهو انه ان كذب لا شيء من ج ا صدق نقيضه وهو بعض ج ا وكل ا ب
فبعض ج ب لا شيء من ب ج هذا خلف الضرب الرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة
كلية كبرى مثاله كل ب ج ولا شيء من ا ب فليس كل ج ا لا يمكن بيانه بالاول لان السالبة
لا يصير صغرى الاول ممكن بالثاني وبالثالث وبالخلف اما بيانه بالثاني فان يرده الى الشكل
الثاني بان يعكس صغراه فيصير بعض ج ب ونضيف اليه كبرى القياس ينتج ليس كل ج ا
من الشكل الثاني واما بيانه بالثالث فان يعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا فيصدق كل
ب ج ولا شيء من ب ا فليس كل ج ا واما الخلف وهو انه ان كذب بالاطلاق ليس كل ج ا صدق
نقيضه وهو كل ج ا دائما وكان بالاطلاق المنعكس لا شيء من ا ب فدائما لا شيء من ج ب
فدائما لا شيء من ب ج وكل ب ج هذا خلف فان قيل ما الفرق بين ما اذا جعلت الموجبة
الكلية صغرى وبين ما اذا جعلت كبرى فنقول اذا جعلتها صغرى احتمل ان يكون الاصغر
اعم من الاوسط وان يكون الاكبر ايضا داخلا فيه فلا جرم وجب سلب الاكبر عن بعض
الاصغر لا عن كله كقولك كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان اما اذا جعلتها كبرى
فان الاوسط اما ... وبالاكبر فاذا دلت الصغرى على ان الاوسط مناف لكل الاصغر
فان الاكبر المساوي الاوسط وجب ان يكون بكليته منافيا للاصغر الضرب الخامس من
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله بعض ب ج ولا شيء من ا ب فليس كل
ج ا ويمكنك ان تبينه بما ذكرنا من الموجهة في السبع **فصل في التاليف الضروريات** اما الشكل
الاول في الضروريتين فلا يخالف المطلقتين في الانتاج وفي الكمال الا بجهة الضرورية
في المقدمتين والنتيجة واما الشكلان الاخيران فلا يخالفان ايضا فيما يظهر بهما من المطلقات
في الانتاج وفي تصحيح الانتاج لنقده الاول في شيئين احدهما الجهة والثاني ان الرابع
وخامس الثالث كانا يتبينان في المطلقتين بالافتراض والخلف وهاهنا فقد
يتعذر وذلك فانا ان رفعنا الضروري السالب وجب ان نضع الموجب الذي
لها بالممكن عاميا لا حقيقيا فاذا قرناه بالمقدمة الاخرى لينتج الخلف كان الاقتران
من ممكن عامي وضروري ونحن لم نعرف بعد ان هذا الاقتران ماذا ينتج ولا ان وضعنا
الممكن كالموجود يتبع ذلك ايضا فانا لم نعرف بعد هذا الاختلاط الذي من موجود ومن
ضروري وكيف نعرف ما يعرض من ذلك فاما اذا استعملنا الافتراض فان احد قياسي
الافتراض قد يكون من ضروريين واما القياس الثاني فيكون من وجودية وضرورية ذلك

محمول وانت تعلم ان كل افتراض فانما يتم بقياس من الشكل وقياس من الشكل الاول ولكن اذا
تركنا هذا الاخذ رجعنا الى الامور التي نعنيها الحق لنا ان نعلم ان الاختلاط من وجودي صغرى وضرورية
كبرى الشكل الاول واذا لم ننبه عليه بعد فهو قياس كامل لا يحتاج ان يدل عليه انه منتج لانه الشكل الاول
من الانتاج فليس بيننا غير كامل يحتاج الاول الا ان يدل عليه انه منتج محتمل لحجة سبيلا الى استعمال
وجهي الخلف والافتراض في هذا البيان فلنبين بهما **التغيير** قال ايده الله التاليف من الضروريات
في الشكل الاول كالتاليف من المطلقات لا يتفاوت بينهما الا في جهة الاطلاق والضرورة
واما في الشكل الثاني فلذلك ايضا الا اختلاف بين الضروريات والمطلقات الا في الضرب الرابع
منه فانه يبين بالخلف والافتراض وههنا يتعذر ذلك اما الخلف فانه يجب ان يوجد
في النقيض من باب الممكن العامي وحينئذ يكون الاقتران من الممكن العامي والضروري ونحن
لم نعرف بعد هذا الاختلاط وان فرضنا الممكن العامي موجودا كان لنا ذلك لانه ليس
مستحيل فرض وجوده وضممنا اليه الكبرى الضرورية كان الاختلاط من الوجودي والضروري
لم نعرف ايضا ذلك لانا ما عرفنا هذا الاختلاط واما الافتراض فهو ايضا مركب من
قياسين احدهما من الضروريين والثاني من وجودية وضرورية ونحن لم نعرف ايضا نتيجة
هذا الاختلاط في الضرب الاول لكن مع ذلك انه قريب من الطبع غير محتاج في انتاجه الى
بيان لان الصغرى هي الموجود ومتى مندرجة تحت الكبرى الضرورية فيبين ان حكم الضرورية
يتعدى من الاكبر الى الاصغر لكونه مندرجا تحت الاكبر واذا كان سيما فنفرض الممكن العامي
الذي في نقيض الضرورية في الخلف موجودا وليس بمحال فرض الممكن موجودا لنظم
القياس من الوجودي والضروري مثال ذلك انا نقول في الرابع الثاني بالضرورة
ليس بعض ج ب وكل ا ب بالضرورة ينتج بالضرورة ليس كل ج ا ولنفرض بعض
ج الذي ليس من ب د فيكون بعض ج د بالضرورة لا شيء من د ب فينتظم قياسا
من هذا الشكل فيقول بالضرورة لا شيء من د ب وكل ا ب بالضرورة ينتج بالضرورة لا شيء
من د ا او نعدم الموجبة هكذا بالضرورة كل ا ب وبالضرورة لا شيء من د ب ينتج بالضرورة
لا شيء من ا د فينعكس بالضرورة لا شيء من د ا ثم نجعل الموجبة الجزئية الافتراضية صغرى
القياس الثالث وهو بعض ج د بالوجود وبالضرورة لا شيء من د ا ينتج وهو بعض
ا ينتج على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول ليس كل ج ا وهو المطلوب واما
الخلف وهو انه ان لم يكن حقا قولنا ليس بعض ج ا بالضرورة لكان نقيضه حقا
وهو كل ج ا بالامكان العام ولنا كل ا ب بالضرورة فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب
بالضرورة هذا خلف والتاليف من الضروريين في الشكل الثالث سبيله سبيل الاختلاط
سبيل المطلقات الا في الضرب الخامس كما ذكرنا وهو ان يرجع الى بديهة العقل

فيتبين لنا ان الاقتران من وجودية صغرى وضرورية كبرى في الشكل الاول ليس بمنتج على الكل
وانه لم يتنبه عليه وحده يدل ان سبق الاقتراض والحاصل كما ذكرناه في رابع الثاني في المختلطات
قال الشيخ فصل في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الاول اقول الحق في اختلاط المطلق والضروري في الشكل
الاول هو على ما يراه المعلم الاول ان العبرة الكبرى ان كانت مطلقة فالنتيجة مطلقة مثلها وان كانت
ضرورية فالنتيجة مثلها اما في المطلقة فلا شك فيه واما في الضرورية فلانه قولنا كل ب ا بالضرورة
وبالضرورة لا شيء من ب ا معناه ان كل واحد مما يوصف بـ ب ويوضع له وهو ب وقتا ما
وا بالضرورة او دائما فذلك الشيء موصوف دائما في كل وقت بانه ا او غير موصوف
والا في وقت البتة بانه ا فيكون ج الموصوفة بـ ب كيف وصفت به داخلة في هذا
الحكم وهذا شيء يجب ان يعلم وهو انه اذا كانت الكبرى مطلقة ووقت الاطلاق فيها ما دام
ذات الموضوع موصوفا بما وصف به فالنتيجة ضرورية لان ج ب دائما وقد وضع ا ب
ب ما دام ب فهو ا ج دائما فههنا قد يكون النتيجة ضرورية والكبرى مطلقة التفسير
قال ايده الله لما فرغ من بيان الاقيسة البسيطة في الاشكال الثلثة شرع في المختلطات
فبدأ بالمختلطات من المطلقة العامة والضرورية في الشكل الاول فيقول هذا الاختلاط
على قسمين الاول ان يكون الصغرى ضرورية والكبرى مطلقة عامة وقد اتفقوا على ان
النتيجة تابعة الكبرى مثاله من الضرب الاول كل ا ب بالضرورة وكل ب ج بالاطلاق
ينتج كل ا ج بالاطلاق لان الاصغر مندرج تحت الاوسط والاكبر محمول على الاوسط بالاطلاق
فيكون محمولا على الاصغر بالاطلاق ومثاله من الضرب الثاني كل ا ب بالضرورة ولا شيء
من ب ج بالاطلاق ينتج لا شيء من ا ج بالاطلاق لان الاكبر معناه كل واحد واحد مما يوصف
ب او يوضع له بالضرورة فج سلب بالاطلاق عنه اي بالضرورة وغير الضرورة وكل
واحد من المندرج تحت ب يسلب عنه ج ايضا بالاطلاق ومثال الضرب الثالث
منه بعض ا ب بالضرورة وكل ب ج بالاطلاق ينتج بعض ا ج بالاطلاق لما ذكرنا ومثال
الضرب الرابع منه بعض ا ب بالضرورة ولا شيء من ب ج بالاطلاق ينتج ليس كل ا ج بالاطلاق
فهذه النتائج تابعة الكبرى والقسم الثاني وهو ان يكون الصغرى مطلقة عامة والكبرى
ضرورية فالنتيجة ضرورية تابعة الكبرى ومثاله من الضرب الاول من الشكل الاول كل ج ب
بالاطلاق العام وكل ب ا بالضرورة ينتج بالضرورة كل ج ا لانا اذا تأملنا في الكبرى وكل
ب ا بالضرورة اي كل ما يوصف بـ ب دائما او غير دائم فهو موصوف بـ ا بالضرورة وج
من الموصوف بـ ب مطلقا فكان داخلا تحت الكبرى ويقال عليه بالضرورة لانا قلنا
كل ما يوصف بـ ب ويحمل عليه ب فهو ا بالضرورة وقد وصف ج بـ ب وحمل عليه
فيكون ج ا بالضرورة والنتيجة تابعة الكبرى وخالف ثامسطيوس المعلم الاول فيه وزعم

انها كالصغرى لانا نقول بالاطلاق زيد متحرك وبالضرورة كل متحرك متغير ولا يلزم ان يقال بالضرورة
زيد متغير والجواب عنه ان هذه الكبرى ضرورية مشروطة وكلامنا في المطلقة ومثال الضرب الثاني منه كل
ج ب بالاطلاق ولا شيء من ب ا بالضرورة ينتج بالضرورة لا شيء من ج ا لان الاكبر معناه كل ما يوصف بـ ب دائما
او غير دائم فبالضرورة ا مسلوبة عنه وج من الموصوف بـ ب فيكون ا بالضرورة مسلوبة عنه
فلا شيء من ج ا بالضرورة ومثاله من الضرب الثالث منه بالاطلاق بعض ج ب وبالضرورة كل ب ا
ينتج بالضرورة بعض ج ا لما بينا ومثاله من الضرب الرابع بالاطلاق بعض ج ب وبالضرورة
لا شيء من ب ا ينتج بالضرورة ليس بعض ج ا فهذه النتائج تابعة الكبرى وينبغي ان تعلم ان الصغرى
اذا كانت ضرورية والكبرى مطلقة من جنس المشروط باتصاف الموضوع بما وصف فالنتيجة ضرورية
لا كالصغرى والعلة في ذلك انا اذا تأملنا كل ب ج بالضرورة وكل ج د فان النتيجة كل ب د
بالضرورة لانا لما سلمنا قولنا في الصغرى ان ب ما دام موجودا فهو موصوف بـ ج وسلمنا قولنا
في الكبرى كل ج د ان كل ج ما دام موصوفا بـ ج ويقال له ج فهو د فب ما دام موجود الذات
فهو د وهذه نتيجة ضرورية لان دوام د له بواسطة دوام ج له وما دام ب موجودا
فهو دائم له فكذلك د دائم له فهو دائم د بدوام ج بدوام وجود ب فما دام ب موجودا
فهو ج وما دام ج موصوفا بالجيمية فهو د فما يدوم له ج يدوم له [د] وللقائل ان
يقول ان هذه النتيجة دائمة والشيخ حكم بكونها ضرورية فيقول لعل اعتقاده ان الدوام في
الكليات لا يصدق من غير الضرورة قال الشيخ فصل في اختلاطها في الشكل الثاني فاما الشكل الثاني
فان الظاهر المشهور هو ان العبرة للسالبة التي تصير كبرى الاول بعكس او افتراض وان
الشيخ في حكمها بناء على ان السالبة المطلقة ينعكس مثل نفسها من كل وجه وقد قلنا في
ذلك ما قلناه والحق موجب فيها ما لا يجب ان يحكى منه وان النتيجة دائما ضرورية فاما
اذا كانت المطلقة بحيث يصدق ضرورية نقيضها وان كان بحيث يكذب ضرورية
نقيضها فاما اختلف في ان احدهما موضوع له دائما وبالضرورة او غير موضوع له البتة
في وقت ما والاخر وهو موضوع له لا دائما او غير موضوع له لا دائما فبين طرفي النتيجة
واختلاف ذات واحدهما مسلوب عن الاخر بالضرورة وجب ان يقتصر على هذا القدر
من البيان اعني دالا على فهم المتعلم واذا لم يقنع بهذا القدر فليرجع الى الكتب الكبيرة
الى المستقصاة فيها هذا الباب وغيره لمقدار الطاقة ولنا ان نبين من هذا البيان
بعينه ان هذا الاختلاط منتج وان كان من سالبتين او موجبتين من هذا الشكل ويكون
النتيجة سالبة ضرورية وذلك لان المطلق الذي يكون حقيقيا حرفا فسلبه وايجابه بمنزلة واحدة
ثم اذا اختلف نسبة المحمول الى الطرفين في الدوام واللادوام فان اتفقت في الايجاب
والسلب كان بينهما خلاف ضروري التفسير قال ايده الله يريد ان يبين ان الاختلاط

بين المطلق والضروري ما دام فنقول قد ذكرنا ان المطلقة على وجهين احدهما نفس ثبوت
المحمول للموضوع او نفي سلبه عنه والثاني ثبوت المحمول للموضوع بغير الضرورة او سلبه عنه لا بالضرورة
واما المطلقة بالمعنى الاول فتسميها مطلقة عامة فنقول لا خلاف ان نتائج الضرورية مع سالبة
ضرورية في هذا الشكل الضرب الاول بالاطلاق كل ج ب وبالضرورة لا شي من ا ب ينتج بالضرورة
لا شي من ج ا بيانه من وجوه الاول ان الصغرى المطلقة اما ان يكون ضرورية واما ان يكون خالية
عن الضرورة فان كانت النتيجة ايضا ضرورية لان الاوسط ثابت لاحد الطرفين بثبوت خال عن
الضرورة ومسلوب عن الطرف الاخر بسلب ضروري والسلب الضروري يباين الثبوت
الخالي عن الضرورة ضرورة والثاني ان نعكس الكبرى فتصير بالضرورة لا شي من ب ا فينتج من الشكل
الاول بالضرورة لا شي من ج ا والثالث الخلف ان كذب بالضرورة لا شي من ج ا صدق بالامكان
العام بعض ج ا فنفرض موجودا فنقول بالوجود بعض ج ا وبالضرورة لا شي من ا ب ينتج
بالضرورة ليس بعض ج ب وبالاطلاق كل ج ب هذا خلف الضرب الثاني بالاطلاق لا شي
من ج ب وكل ا ب بالضرورة ينتج لا شي من ج ا بالضرورة بيانه ما ذكرنا الضرب الثالث
بعض ج ليس ب بالاطلاق وبالضرورة كل ا ب فبالضرورة ليس بعض ج ا بيانه بما ذكرنا
وبالافتراض وهو ان نفرض بعض الجيم الذي ليس ب د فنقول بالاطلاق لا شي من د ب
وبالضرورة كل ا ب ينتج بالضرورة لا شي من د ا ثم نقول بعض ج د وبالضرورة لا شي من
د ا ينتج بالضرورة ليس بعض ج ا وهو المطلوب واما المطلقة بالمعنى الثاني وهي
الوجودية الخالية عن الضرورة مع الضرورية فالمشهور ان النتيجة تابعة للسالبة المنعكسة
ومتى مطلقة والحق ان النتيجة دائما ضرورية مثاله كل ج ب بالضرورة ولا شي من
ا ب بالاطلاق الوجودي فمذهب المتقدمين ان النتيجة تابعة للسالبة ان يكون
وجودية خالية عن الضرورة احتجوا بوجوه ثلثة الاول ان نعكس السالبة فتصير لا شي
من ب ا بالوجود فنقول بالضرورة كل ج ب وبالوجود لا شي من ب ا ينتج بالوجود
لا شي من ج ا والثاني الخلف وهو انه لو كانت النتيجة بالضرورة لا شي من ج ا لصدق بالضرورة
لا شي من ا ج لانها ينعكس كنفسها ونعكس صغرى الاول فتصير بعض ب ج فنقول
بعض ب ج وبالضرورة لا شي من ا ج ينتج بالضرورة ليس بعض ب ا وقد كان
لا شي من ا ب بالوجود ومتى ينعكس وجوديا والسلب وجودي والثالث بيانه في
كونه ضروريا في البعض وهذا انما لزم من فرضنا النتيجة ضرورية فهي ليست بضرورية
بل وجودية والثالث بمثال بهذا المثال بالوجود لا شي من الابيض بحيوان وبالضرورة
كل انسان حيوان فلو كانت النتيجة ضرورية لكان الحق لا شي من الابيض بانسان وهو باطل
والجواب منع كون السالبة الوجودية منعكسة مطلقا وانما ينعكس لو كانت

بمعنى كون المحمول مسلوبا عن الموضوع بشرط وصف الموضوع وعند ذلك لا ينعكس وجودية ضرورية
بل ينعكس مطلقة تحتمل الضرورة وهو مع الصغرى الضرورية ينتج الضرورية على ما مر والجواب
عن الثاني منع الخلف بمنع كون السالبة الوجودية منعكسة كنفسها وعن الثالث منع الصغرى
لان بعض ما يقال له ابيض فهو بالضرورة حيوان والحق ان النتيجة ضرورية لان ب اذا كان موجبا
لاحد الطرفين بالضرورة مسلوبا عن الاخر بالضرورة او لا بالضرورة وان موجبا لا بالضرورة
اي او موجبا لهما جميعا او مسلوبا عنهما جميعا ولكن لاحدهما بالضرورة والاخر لا بالضرورة
فبين طبيعتي الطرفين منافاة ضرورية ومن هذا العلم ان ليس في هذا الاختلاط ينتج ان
وكذلك الموجبتان ولكن بشرط ان يكون المطلقة تحتمه. فكذب ضرورية ما لكان المطلقة
عامة يحتمل اشتمالها على الضرورة فلا يتالف قياس من سالبتين او موجبتين فلا يتالف
اذا كانت السالبتان او الموجبتان ضروريتين مثال الموجبتين كل ج ب بالضرورة وكل
د ب بالاطلاق الوجودي ينتج بالضرورة لا شي من ج د ومثال السالبتين لا شي من د ب بالاطلاق
الوجودي ولا شي من ج ب بالضرورة فلا شي من د ج بالضرورة لان ج محمول عليه بالضرورة
ما هو غير محمول بالضرورة على د فيكون بين طبيعتي د و ج منافاة لان ب لاحدهما بالضرورة
والاخر ليس بالضرورة واذا قلنا لا شي من ج د بالوجود ولا شي من ب د بالضرورة فقد
مسلوب عن ب بالضرورة وعن ج ليس بالضرورة فيحصل بين طبيعتيهما منافاة وبيان ذلك
بالخلف اما في صغرى سالبة مطلقة وجودية وموجبة صغرى ضرورية هكذا بالضرورة
كل ج ب وبالاطلاق الوجودي لا شي من ا ب ينتج بالضرورة لا شي من ج ا لانها لو لم يكن
حقه لكان نقيضها وهو بعض ج ا بالامكان العام حقا فنفرضه موجودا فيكون ج ما الف
وكان بالضرورة كل ج ب فيكون الف ما بالضرورة ب وقد قلنا لا شي من ا ب هذا اذا
كانت الكبرى سالبة اما اذا كانت الصغرى سالبة مثل قولك لا شي من ا ب بالاطلاق
الوجودي وكل ج ب بالضرورة ينتج لا شي من ا ج بالضرورة لانه لو لم يكن حقا لكان نقيضه
وهو بعض ا ج بالامكان العام حقا فنفرضه موجودا فنضيف اليه كل ج ب فينتج بعض ا ب
وكان لا شي من ا ب هذا خلف واما الافتراض فيجعل الصغرى سالبة جزئية مطلقة والكبرى
ضرورية هكذا بالاطلاق ليس بعض ا ب وكل ج ب بالضرورة ينتج بالضرورة ليس بعض
ا ج لانا نفرض البعض الالف التي ليس ب د فيكون حينئذ لا شي من د ب وبالضرورة
كل ج ب ينتج بالضرورة ليس بعض ا ج وهكذا ان اذا كانت الكبرى وجودية فان
النتيجة **فصل في اختلاطها في الشكل الثالث** واما الشكل الثالث فان المشهور من حاله ان
المتقدمين اذا كانتا كليتين موجبتين فاتيهما كانت ضرورية فالنتيجة ضرورية لكن
لكن ان نعكس المطلقة منها ونجعلها صغرى الاول فينتج ضروريا وان احتجت الى نكس ثان

فان عكس الضروري في المشهور ضروريا ولكن قد منع لحوق هذا العكس وفرغنا منه والحق ان الصغرى
ينتج الكبرى فان كانت الكبرى من الممكنتين سالبة فلا خلاف في ان الاعتبار بها وان كانت
من ضرورية ولكلية فالمشهور ان العبرة للكلية لانها تصير كبرى الاول الا ان يكون السالبة ضرورية
فالمشهور ضرورية فالمشهور من هذا الشكل والثاني ان السالبة لا يكون ضرورية في حال وقيل ان
ذلك خطاء في النسخ والحق لوجهه ان العبرة للكبرى وان كانت عرفية وبيانه بلا افتراض
فلنبين ذلك والكبرى عرفية سالبة ضرورية فيعقل ان السالبة ضرورية وليفرض البعض من الكل
الذي ليس باده بالضرورة لانه من د آ ولكن كل ب ج وبعض ب د فبعض ج د والضرورة
لانه من د ا فبالضرورة بعض ج ليس آ وهكذا حينئذ اذا احتملت الكبرى جزئية موجبة
ضرورية **النظير** قال التفسير ايده الله الشيخ في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الثالث
تابعة للكبرى في الجهة ونبين ذلك انما يرجع الى الاول بعكس الصغرى فالعكس واما ما
يرجع اليه بعكس الكبرى او لا يرجع اليه البتة فبالافتراض اعلم ان هذا الاختلاط يقع على
قسمين الاول ان يكون الصغرى مطلقة والكبرى ضرورية فلنذكر ضروبه الضرب الاول من
كليتين موجبتين والكبرى ضرورية كقولك كل ب ج بالاطلاق وكل ب ا بالضرورة والنتيجة
بعض ج آ بالضرورة وبيانه بعكس الصغرى فتصير بعض ج ب ونضيف اليها الكبرى وهو
بالضرورة كل ب ا فيرجع الى الضرب الثالث من الشكل الاول بالضرورة وبعض ج ا الضرب الثاني
من كليتين والكبرى سالبة ضرورية كقولك بالاطلاق كل ب ج وبالضرورة لا شيء من
ب ا فبالضرورة ليس كل ج ب آ وبيانه بعكس الصغرى وضم الكبرى اليه هكذا ج ب
بالاطلاق ولا شيء من ب آ بالضرورة فبالضرورة ليس كل ج آ الضرب الثالث من موجبتين
والصغرى جزئية بالاطلاق بعض ب ج وبالضرورة كل ب آ والنتيجة بالضرورة بعض
ج آ وبيانه بعكس الصغرى فتصير بعض ج ب ثم من الضرب الثالث من الشكل الاول
بالضرورة بعض ج آ الضرب الرابع من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كل ب ج
بالاطلاق وبالضرورة بعض ب آ ينتج بالضرورة بعض ج آ ان بين بعكس الكبرى
كانت النتيجة مطلقة ويحتاج الى عكس اخر فينبغي ان يبين بالافتراض فيفرض البعض
الذي هو ا د فيكون كل د آ بالضرورة فيعقل كل د ب وكل ب ج وكل د ج
بالاطلاق فيعقل بالاطلاق كل د ج وبالضرورة كل د آ فبالضرورة بعض ج آ الضرب
الخامس من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله بعض ب ج بالاطلاق
وبالضرورة لا شيء من ب آ فبالضرورة بعض ج ليس آ ويبين بعكس الصغرى
الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى مثاله بالاطلاق كل ب
ج وبالضرورة ليس بعض ب ا فبالضرورة ليس بعض ج آ ويبين بالافتراض فيفرض

بعض الذي هو ب د وليس ا د فيكون بعض ب د لانا سمينا ذلك البعض المحمول من
ب د فاذا قلنا بعض ب د بالاطلاق وبالضرورة لا شيء من د آ فينعكس بعض د ب
وعندنا كل ب ج انتج بعض د ج فينعكس بعض ج د فيقول بعض ج د وبالضرورة
لا شيء من د آ انتج بالضرورة ليس بعض ج آ وقيل في المشهور ان هذه النتيجة مطلقة واحتجوا
بهذا الشكل المثال كل ذي رجلين حي بالاطلاق وبالضرورة ليس كل ذي رجلين
متحركا فالنتيجة ولا يبعد ان يكون قد وقع السهو في هذه الحدود اذ الحق ان
يقال وليس بالضرورة كل ذي رجلين متحركا فاحدث السالبة الضرورية بدل السالبة
الضرورية القسم الثاني من هذا الاختلاط ان يكون الصغرى ضرورية والكبرى مطلقة والنتيجة
فيه مطلقة الضرب الاول منه كل ب ج بالضرورة وبالاطلاق لا بالعكس الكبرى فيصير
بعض ا ب ج وبالضرورة كل ا ب ج انتج بالضرورة بعض ا ج فينعكس بالاطلاق بعض
ج آ وهو المطلوب وفي المشهور يعتقدان هذه النتيجة ضرورية لاعتقادهم ان
الموجبة الضرورية ينعكس موجبة ضرورية واذا حفظت ما قلنا علمت ان الموجبة لا يحفظ
الجهة في العكس الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة مثاله بالضرورة كل ب ج
وبالاطلاق لا شيء من ب آ والنتيجة ليس بعض ج آ بالاطلاق وبيانه بعكس الصغرى
وذلك بعض ج ب بالاطلاق ولا شيء من ب آ بالاطلاق انتج بالاطلاق ليس بعض ج ا
الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثاله بعض ب ج بالضرورة وبالاطلاق
كل ب ا فبعض ج آ بالاطلاق وبيانه بعكس الصغرى الضرب الرابع من موجبتين والكبرى
جزئية مثاله كل ب ج بالضرورة وبعض ب آ بالاطلاق فعندهم ينتج ضرورة بالعكس
وليس كذلك بل ينتج مطلقة ويبين بالافتراض فانه يفرض بعض ب الذي هو آ د
ويعمل به ما علم الضرب الخامس من موجبة جزئية صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله بعض
ب ج بالضرورة وبالاطلاق لا شيء من ب ا انتج بالاطلاق ليس بعض ج ا ويبين بعكس
الصغرى الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى مثاله كل ب ج
بالضرورة وبالاطلاق ليس بعض ب ا انتج بالاطلاق ليس بعض ج آ ويبين بالافتراض
واذا حفظت ما ذكرنا لم يخف عليك ما في الكتاب ههنا يرجع الى قوله التأليف
من ممكنتين فالنتيجة **فصل في التأليف من الممكنتين في الشكل الاول** اما القياس
من ممكنتين في الشكل الاول فمثل القياس من مطلقتين فيه في كل شيء الا اذا
كانت الصغرى ممكنة سالبة فانه يكون منه قياس ولكن من غير كامل ويرد بها
الى الموجبة فان الممكنة السالبة في قوة الموجبة فيصح موجبة ثم ينقل تلك
الموجبة الى السالبة فالشرط المراعى في الانتاج ههنا هو في الكم اعني كلية

الكبرى لا الكيف حتى انه لا بأس فيه بالانتاج لمن شاء ليس **التغيير** قال ايده الله وذهب بعض المنطقيين

الى ان القياس المؤلف من مقدمتين ممكنتين في الشكل الاول غير بين الانتاج بخلاف المطلقتين

والضروريتين وذلك لانه ربما كان ب بالفعل ما واحكمنا على ما هو ب بالفعل كان ذلك حكما

على ب من غير تردد الذهن فيه وفي الممكنتين لم يدخل ج تحت ب بالفعل بل بالقوة فاذا

لم يدخل الاصغر تحت الاوسط فالحكم الثابت للاوسط كيف يتعدى اليه ومنهم من قال ان هذا

القياس كامل بين بنفسه لان الاكبر لما كان ممكن الاوسط الممكن الاصغر كان ممكن الاصغر لان

امكان الامكان قريب عند الذهن الحكم بكونه امكانا والحق انه دون المطلقتين والضروريتين

في البيان لكن ليس يحتاج الى ان يبين بشيء اخر بل الحكم فيه اولى فيه وهو ما ذكرنا ان الاكبر

الممكن للاوسط الممكن للاصغر ممكن له فتنقل ضرورية الضرب الثاني من كليتين والكبرى سالبة

لقولك كل ج ب بالامكان ويمكن ان لا يكون شيء من ب ا فيمكن ان لا يكون شيء من ج ا الضرب الثالث

عكس ذلك وهو ان تكون الكبرى موجبة مثاله لا شيء من ج ب بالامكان وكل ب ا بالامكان

فهذا الامكان صغراه سالبة وكبراه موجبة ولم يصرح بان ج مندرج بالقوة تحت ب بل بالقوة

انه ليس تحت ب لم يكن بيانه بيان الاول اذ كان قد حكم بحيث يلزمه قوة الاخول ولم يحكم بقوة الاخول

وكان غير كامل فيحتاج ان يرد السالبة الى الموجبة اذ كل ما هو كذا بالامكان الخاص فهو ليس كذا

بالامكان الخاص وبالعكس وحينئذ يبين هذا القياس فنقول كل ج ب بالامكان وكل

ب ا بالامكان فكل ج ا بالامكان وتصدق معه يمكن ان لا يكون شيء من ج ا الضرب الرابع

من سالبتين كليتين ينتج سالبة ممكنة بيانه بعكس الصغرى الى الموجبة وكذلك الثاني

مركب ضروريا اربعة من جزئية صغرى وكلية كبرى سالبتين او موجبتين وموجبة وسالبة

وموجبة فالنتيجة **فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الاول** اما اختلاط الممكن والمطلق في

الشكل الاول فلا شك ان الكبرى اذا كانت ممكنة فالنتيجة مثلها لان ج موضوعه ا وان

كانت مطلقة صرفة لاضرورة فيها النتيجة فلا خلاف انها ان كانت موجبة فالنتيجة ممكنة حقيقية

وذلك لانا ان وضعنا ان النتيجة الممكنة الحقيقية كاذبة كان الصادق اما ضرورة

ضرورة سلب فليفضع او لاضرورة سلب ولنجعل الصغرى الممكنة مطلقة موجودة وان كذبا

ولكن ممكنا كذبا غير محال فنقول بالضرورة ليس بعض ج ا وكل ب ا فبالضرورة ليس بعض

او كان كل ب ا بالامكان هذا كذب محال والعكس منتج واحد من المقدمتين كذب غير محال

فلا يلزم منه محال لان الكذب الغير المحال يمكن ان يوجد وقتا ما ان يوجد ويوجد لا محالة حينئذ

ما يلزمه معه لانه ان كان يوجد هو دون ما يلزمه فليس ذلك لازمه واذا كان ذلك يوجد

في حال وليس بكذب محال والكذب الغير المحال لا يلزم منه محال فبقي ان يلزم ان يكون بسبب الضرورة

التي كانت وليجعل ايضا الضرورية الجاسة فقد هنا نحن ان النتيجة ضرورية ايضا فيكون

بعض ب ا بالضرورة وكان كل ب يمكن ان يكون وان لا يكون او كان مطلق لاضرورة فيه هذا

خلف فاذا النتيجة ممكنة حقيقية الا ان تكون الكبرى مطلقة على الرأي الاول وهو ان مدعي مطلقة

على ذلك الرأي لانا سنبين ان الكبرى الضرورية مع الصغرى الممكنة ينتج ضرورية فيكون

تارة ينتج ضرورية وتارة غير ضرورية فيكون اللازم هو المطلق الذي يعمهما واما ان كانت الكبرى

سالبة مطلقة فالمشهور ان النتيجة ممكنة عامة تارة وتارة ممكنة حقيقية وقد ينتج ايضا ضرورية

لقولك كل انسان يمكن ان يتحرك ولا شيء مما يتحرك بغراب فبالضرورة لا شيء من الناس بغراب

ولو قيل بدل الغراب المتحرك انتج النتيجة غير ضرورية فاذن النتيجة تارة ممكنة وتارة ضرورية واما

في التحقيق فان هذا ايضا انما يكون اذا كانت المطلقة على حسب الرأي الاول واما اذا كانت

مطلقة صرفة لم تنتج الا ممكنة حقيقية ويخرج من ذلك البيان الذي يقال حيث كانت المطلقة موجبة

لانه ان لم يكن قولك لاضرورة في ان يكون او لا يكون ج احدا وما يليكن ضرورية كون او لا كون

ويعمل ما يحمل هناك واما المثال الذي اورد في المشهور فانه لا يلزم بلازم المطلق على

الرأي الثاني لانه كبراه ضروري **التغيير** اقول لما فرغ من بيان اختلاط المطلق والضروري

في الاشكال الثلاثة شرع في بيان اختلاط الممكن والمطلق فيها فبدأنا باختلاطها في الشكل الاول

وايضاحه ان يقول هذا الاختلاط ينقسم على قسمين احدهما ان تكون الصغرى مطلقة والكبرى

ممكنة فالنتيجة تابعة للكبرى ممكنة فالضرب الاول كل ج ب بالاطلاق وكل ب ا بالامكان

فكل ج ا بالامكان لان ج داخل تحت المعقول عليه بالامكان واذا كان هو داخل تحت ما يقال

عليه بالامكان كان محمولا عليه بالامكان الضرب الثاني كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ب

ا بالامكان فلا شيء من ج ا بالامكان والقسم الثاني ان تكون الصغرى ممكنة والكبرى مطلقة

هذا ايضا على قسمين احدهما ان تكون الكبرى مطلقة صرفة لاضرورة فيها فالضرب الاول منه

مثاله كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالاطلاق الوجودي فالنتيجة ممكنة حقيقية وهو كل ج

ا بالامكان لانه لو لم يكن كل ج ا بالامكان لكان الحق اما ضرورية السلب واما ضرورية الايجاب

لما علمت فليضع او لا ضرورية السلب وهي ليس بعض ج ا بالضرورة ونفرض الصغرى الممكنة

الحقيقية وجودية وان كان كذبا لكنه ليس بمحال اذ فرض الممكن موجودا غير محال ولو كان محالا

لما كان ممكنا والكذب الغير المحال لا يلزم منه محال لان ذلك الكذب اذا كان غير محال

فربما يوجد وقتا ويوجد معه لازمه فيصير المحال موجودا لكن المحال لا يتصور وجوده فلا

ينبغي ان يكون لازما للكذب الذي هو غير محال فيصنع هذا الاقتران من هو بالضرورة ليس

بعض ج ا وكل ج ب بالوجود انتج من الضرب السادس من الشكل الثالث بالضرورة

ليس بعض ب ا وقد كان كل ب ا بالوجود وهذا محال فنظرنا ان هذا المحال ما كان لازما لم يكن

بسبب التأليف لان التأليف صحيح ولا بسبب فرض الممكنة وجودية لما بيناه فاذن بسبب

المقدمة الاخرى وهي السالبة الضرورية فهي ان لم يكن محالا لم يمتنع ضرورة الايجاب وهو انه
ان لم يكن حقا كل ج ا بالامكان ولم يكن ضرورة السلب حقا كان بالضرورة بعض ج ا
ثم يقرن بها الصغرى الممكنة التي فرضناها موجودة فنقول كل ج ب بالوجود وبالضرورة
بعض ج ا فبالضرورة بعض ب ا او كان بالاطلاق الوجودي كل ب ا واما القسم الثاني
وهو ان يكون الكبرى مطلقة عامة والصغرى ممكنة فالنتيجة مطلقة عامة وقال صاحب البصائر
النتيجة ممكنة عامة وفي الشفاء كذلك ومثاله كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالاطلاق فالنتيجة
كل ج ا بالامكان العام وبيانه ذلك وهو ان المطلق يشتمل على الضروري وغير الضروري فتارة
يكون النتيجة ضرورية وتارة ممكنة خاصة والعام بهما الامكان العام الضرب الثاني ان يكون الصغرى
ممكنة موجبة والكبرى مطلقة وجودية مثاله كل ج ب بالامكان فلا شيء من ب ا بالاطلاق
الوجودي فلا شيء من ج ا بالامكان العام في المشهور وقيل يصح بالضرورة لا شيء من ج ا وذكروا
له مثالا وهو قولنا كل انسان يمكن ان يتغذى ولا شيء مما يتغذى بتراب فبالضرورة لا شيء من الانسان
بتراب والحق ان النتيجة ممكنة خاصة بيانه بما ذكرنا وهو انه ان لم يكن حقا لا شيء من ج ا بالامكان
الخاص كان حقا بالضرورة ليس بعض ج ا او بالضرورة بعض ج ا ويتم بما ذكرنا قبل واما
المثال الذي ذكروه فالكبرى ضرورية فلا جرم النتيجة ضرورية اما ان كانت هذه السالبة مطلقة
عامة فالنتيجة تكون ممكنة عامة لما ذكرنا قال الشيخ فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الاول
اما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الاول فان كانت الكبرى ممكنة فلانك ان النتيجة ممكنة
لان ج موضوعة لب واما ان كانت ضرورية فالمشهور انها ان كانت موجبة فالنتيجة ممكنة
حقيقية والا فليس يكفي ان يكون كل ج ا فاذا بالضرورة ليس بعض ج او كان بالضرورة
كل ب ا فبالضرورة ليس بعض ج ب وكان ممكنا ان يكون كله هذا خلف واما في التحقيق
فليس الخلف بخلف فان نقيض تلك النتيجة ممكن عامي حتى يلزمه فبالضرورة لا والحقيقة يجب
ان النتيجة ضرورية لانا ان وضعنا ان كل ج ا بالامكان الحقيقي وكان كل ج ب بالامكان
الحقيقي انتج على ما بيناه بعد ان بعض ب ا بالامكان الحقيقي فامكن ان لا يكون او هو بالضرورة آ
هذا خلف ولنبين هذا بوجه اخر اقرب الى الافهام فنقول انه اذا كان كل ب ا بالضرورة
اي كل ما يقال له ب فذلك الشيء دائما هو ا اذا قيل له ب كان دائما لا ما دام موصوفا بانه
ب فكان الضرورة التي ابانا تقررا في هذه الاشكال غير هذه وقد بيناها بل ما دام ذات
ج الموصوفة بانها ب موجودة فاذا صار ج ما فانه يلزمه قبل كونه ب او لذلك بعد كونه
وبعد زوال ب عنه والمثال لتقرير هذا قولنا كل انسان يمكن ان يتحرك وكل متحرك
فهو جسم بالضرورة وكل انسان جسم بالضرورة واما اذا كانت الكبرى سالبة ضرورية
فالمشهور ان النتيجة ممكنة عامة وتارة يصح ممكنة حقيقية وتارة يصح ضرورية والحق ان النتيجة

ضرورية وانا ما بيناه التفسير اقول الاختلاط من الممكن والضروري في الشكل الاول ينتج على
قسمين احدهما ان يكون الصغرى ضرورية والكبرى ممكنة والنتيجة على المشهور والحق ممكنة
تابعة للكبرى الضرب في الاول كل ج ب بالضرورة وكل ب ا بالامكان وكل ج ا بالامكان
لان ج مندرج تحت ب المقول عليه بالامكان فيكون الحكم عليه بالامكان الضرب الثاني كل ج
بالضرورة ولا شيء من ب ا بالامكان فلا شيء من ج ا بالامكان لما بينا ولذلك الباقي من ضرورية
وثانيهما ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية فالنتيجة تابعة للكبرى ضرورية على الحق والمشهور
بخلافه الضرب الاول منه كل ج ب بالامكان وكل ب ا بالضرورة وكل ج ا بالضرورة على
الحق وفي المشهور ان النتيجة ممكنة حقيقية وبيان المشهور بالخلف وهو انه ان لم يكن قولنا كل
ج ا ممكن حقيقي كان بالضرورة ليس كل ج ا فنضيف اليها الكبرى الضرورية وكل ب ا ينتج
على مثال الضرب الرابع من الشكل الثالث من موجبة سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج بالضرورة
ليس كل ج ب وكان بالامكان كل ج ب هذا خلف والجواب ان هذا ليس بخلف لانهم لا يلزمه
النتيجة ممكنة عامة فيلزم سلبها بالضرورة لا دائما وبيان الحق من وجهين احدهما وهو انا اذا قلنا
في الكبرى وكل ب ا بالضرورة عنينا ان كل ما هو ب له الاوسط كيف كان ثبت له الاكبر
في جميع اوقات وجوده قبل حصول الاوسط وبعده وفي الصغرى كل ج ب بالامكان عنينا
امكان ثبوت الاوسط للاصغر بعده وقوع ذلك الممكن يكون ثبوت الاكبر للاصغر ضروريا
وكل ما كانت ضروريا عند فرض وقوع شيء ممكن الوقوع كان ضروريا سواء وقع ذلك الممكن
او لم يقع لانه من المستحيل ان يصير ضروريا عند وقوع ذلك الممكن مع انه قبل ذلك كان
ضروريا وقد ذكرنا مثالا زيادة الايضاح لا لاثبات قضية كلية لان القضية الكلية لا يثبت بصورة
جزئية وذلك قولنا كل انسان يمكن ان يكون متحركا وكل متحرك بالضرورة جسم والكبرى ها هنا
ضرورية موجبة والنتيجة ضرورية وهي كل انسان جسم لا ما دام متحركا كلا او يكون متحركا بالفعل
بل ما دام موجودا يعني كل متحرك بالامكان وكل ما يقال له المتحرك فهو ما دام موجودا جسم
فاذا صار متحركا بالفعل لم يلزم ان الانسان يصير جسما او يوصف بالجسمية حين حصول التحرك
ويزول ذلك بعد زوال التحرك عنه والوجه الثاني في بيان الحق الخلف وهو انه ان لم يكن
بالضرورة كل ج ا صدق نقيضه وهو اما بالضرورة ليس بعض ج ا او بالامكان الخاص كذلك
وان كان الاول وضممنا اليه الكبرى هكذا بالضرورة ليس بعض ج ا وبالضرورة ب ا فيجا بالضرورة
ليس بعض ج ب وكان كله بالامكان هذا خلف وان كان الثاني وضممنا اليه الصغرى هكذا
بالامكان كل ج ب وبالامكان ليس ج ا فبالامكان ليس بعض ب ا وكان كله بالضرورة
هذا خلف لا يقال هذا باطل بقولنا بالامكان كل نطفة انسان وبالضرورة كل انسان حيوان
ولا يلزم بالضرورة كل نطفة حيوان لانا لا نمنع كون الكبرى ضرورية مطلقة بل هي مشروطة الضرب الثاني

من ممكنتين والكبرى سالبة ضرورية مثاله كل ج ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالضرورة ينتج من
بالضرورة على الحق وفي المشهور ان النتيجة ممكنة عامة فتارة يصح ممكنة حقيقية وتارة يصح مطلقة
وبيان القول الحق انا اذا قلنا في الكبرى السالبة لا شيء من ب ا بالضرورة معناه ان كل ما يقال
له ب فذلك الشيء دائما ليس ا لا ما دام ب بل ما دام ذاته موجودة اذا قيل له ب فهو دائما
ليس ا ما دام موجودا وان لم يكن ب وليست هذه الضرورة حاصلة له عند اتصافه بـ ب
بل بعد او اما ب كان امسه يا عنه قبل ذلك وبعد زوال ب عنه فهذه الضرورة ثابتة
لا حين حصول له ب قبل ذلك وبعد دائما وليس لك ان تبينه بالخلف كما ذكرنا واعلم انا
قدمنا ان الايجاب شرط الصغرى في هذا الشكل وليس ذلك في السالبة الممكنة فانا اذا
قرن الصغرى السالبة الممكنة بالكبرى الضرورية كانت النتيجة ضرورية ولذلك في الصغرى
الوجودية عن كون النتيجة تابعة لاخس المقدمتين في الكيفية قال الشيخ **فصل في اختلاط
الممكنتين في الشكل الثاني** لا قياس في الشكل الثاني من ممكنتين فانه يمكن ان يكون طبيعتان يحمل
احدهما على الاخرى كالحيوان على الانسان ثم تسلب عن احدهما شيء بالامكان وتوجب على
الاخرى ويمكن ان يكون كذلك طبيعتان مختلفتان كالانسان والفرس ويكون للحد الاوسط
في جميع ذلك الحركة ولا يمكن ان يبين بالعكس لان هذه الممكنة لا ينعكس ولا يمكن ان يبين
بالخلف لان القياسات التي يطرد اليها الخلف مختلفة بالضروريات التي لم تعلم بعد واذ علمت
لم يسع شيئا يناقض المقدمات تعرفه بالتجربة **التفسير** اقول لا قياس عن ممكنتين في الشكل
الثاني لانا اذا قلنا كل حيوان متحرك بالامكان ولا شيء من الانسان بمتحرك بالامكان انتج
لا شيء من الحيوان بانسان وهذا ظاهر الكذب واذا قلنا كل فرس متحرك بالامكان ولا شيء من الانسان
بمتحرك ينتج لا شيء من الفرس بانسان وهذا ظاهر الصدق واذا كانت النتيجة تارة كاذبة وتارة
صادقة كان عقيما ولا يمكن ان يبين بالعكس لان السالبة الممكنة لا ينعكس ولا بالخلف لانه
الخلف يؤدي الى خلط الضروريات وذلك لا يؤدي الى ما يناقض المقدمات بيان ذلك
قولنا كل ج ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالامكان ينتج لا شيء من ج ا بالامكان فانه اردت
ان تبينه بالخلف قلت ان لم يصدق لا شيء من ج ا بالامكان صدق نقيضه وهو ليس بالامكان
لا شيء من ج ا بل اما بعض ج ا بالضرورة او بالضرورة ليس بعض ج ا فان كان الاول فانا
ناخذها صغرى او كبرى فليكن اولا صغرى ونضيف اليها كبرى القياس وهو لا شيء من ا ب
بالامكان هكذا بعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالامكان ينتج بعض ج ليس ب بالامكان
كما علمت فلا يناقض كل ج ب بالامكان لانه الموضوع اولا ولنجعلها كبرى ونضيف اليها
الصغرى الموجبة هكذا كل ج ب بالامكان وبعض ج ا بالضرورة ينتج من الضرب الخامس
من الشكل الثالث بعض ب ا بالامكان وانما ينتج بعض ب ا بالامكان لان قولنا بعض

بالضرورة ينعكس مثل بعض ج ا وكل ج ب بالامكان وكان فلا يناقض لا شيء من ا ب بالامكان
وان كان الثاني فنجعلها صغرى ونضيف اليها الكبرى هكذا بالضرورة ليس بعض ج ا ولا شيء
من ا ب بالامكان فلا ينتج لان شرط الانتاج في الشكل الاول ان يكون الصغرى موجبة وان نضيف
اليها الصغرى هكذا بالضرورة ليس بعض ج ا وكل ج ب بالامكان لم ينتج وان جعلناها
كبرى ونضيف اليها الصغرى الموجبة هكذا كل ج ب بالامكان وبالضرورة ليس بعض ج ا
ينتج ليس بعض ب ا او لا يناقض ايضا شيئا من المقدمات فتبين بما ذكرنا ان الخلف غير لازم
فلا يمكن بيانه به وكذلك لا يمكن بيانه بالافتراض لانك قد علمت انه يتم بقياسين من هذا
الشكل بعينه وقياس من الشكل الاول فاذا لم يحصل من الممكنتين قياس في هذا الشكل فلا
يمكن الافتراض قال الشيخ **فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني** واما
اختلاط الممكن المطلق في الشكل الثاني فالمشهور ان السالبة اذا كانت مطلقة كلية يمكن
عكسها وقيل ان كانت جزئية يمكن الافتراض منها فانه يكون من اختلاطها قياس وينتج ممكنة
ممكنة عامية على ما قيل في الشكل الاول والامر بينج والحق انه لا قياس من ممكنة ومطلقة في
الشكل الثاني الا ان لا توجد المطلقة الا بحيث يصح ضرورية فحينئذ يكون اختلاط اخرى الحقيقة
ويبين لك هذا بما قلناه في الاختلاط من الممكنتين والاختلاط من المطلقتين في هذا الشكل
ومن امثلته ذلك كل انسان متحرك بالامكان والحيوان واحد لمتحرك مطلق كما استعمله
المعلم الاول **التفسير** اقول ذكرنا انه لا بد في هذا الشكل من اختلاف المقدمتين في الكيف
وان ذلك الاختلاف اما ان يكون باللوازم واما ان يكون بالعوارض والاستدلال بالاختلاف
في العوارض لا يصح لان الاشياء المترادفة قد يتخالف في العوارض بل الشيء الواحد قد يخالف
نفسه في العوارض والاشياء المتباينة يتخالف ايضا في العوارض واذا كان كذلك لم
يصح الاستدلال باختلاف العوارض او بالجملة ان يكون كذلك على تباين الموضوعات
او ترادفهما فاذن لا ينعقد القياس في هذا الشكل من الممكنة العامة والخاصة والمطلقة
العامة والوجودية اللاضرورية والدائمة والوقتية والمنتشرة لا بسيطا ولا مختلطا بعضها
مع بعض وينعقد في المشهور انه اذا اختلط الممكن مع المطلق المنعكس ينعقد قياس
اذا كانت المطلقة سالبة والممكنة يجوز ان يكون موجبة ويجوز ان يكون سالبة فيكون
المقدمتان سالبتين فاذا كانت المطلقة موجبة لم يكن القياس لان الممكنة السالبة لا تنعكس
والموجبة ينعكس جزئية ولا يبين ايضا بالخلف وقول الشيخ الحق انه لا قياس من ممكن
ومطلق في هذا الشكل الا ان يكون المطلق ينتج ضرورية فالمراد منه ان المطلق ينبغي ان يوجد فيه
دوام المحمول بحسب دوام وصف الموضوع فليذكر الضروب المنتجة في هذا الشكل الضرب
الاول كل ج ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالاطلاق الذي ينتج ضرورية ينتج من ج ا بالامكان

العام بيانه بعكس السالبة فيرجع الى الضرب الثاني من الشكل الاول وينتج ما ينتجه ثم ان الضرب الثاني
لا شيء من ج ب بالاطلاق فكل ا ب بالامكان بعكس الصغرى وجعلها كبرى ينتج لا شيء من ا ج
بالامكان فقيل في المشهور ان هذا ينعكس الى ما ينتج لا شيء من ج ا بالامكان
العام والحق ان السالبة الممكنة الكلية لا ينعكس سالبة لكنه عامية الا ممكنة وهي ان تقلب
الى الايجاب بانه يمكن ان يلزم ان ينعكس الموجب الممكن الى الممكن الموجب فينتج هذا الضرب
ان موجبة جزئية بالامكان العام هذا اذا كان المطلق خاليا عن الضرورة وان كان المطلقة
ما يقع تحته الضروري فالنتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة موجبة جزئية بالامكان فلم يلزم شيء
بعينه بطريق العكس الضرب الثالث كالاول الا ان نتيجته جزئية الضرب الرابع مثل لا يمكن بيانه
بالعكس لما عرفت ولا بالافتراض نتيجته احد قياسيه جزئية موجبة بالامكان العام فلا يلتئم
منهما قياس منتج الجزئية الاولى قال الشيخ **فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل**
الثاني اما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني فالمشهور انه لا يفرق بينه وبين الاختلاط
في الاول الا في حال تضعيف النتيجة كما فرق في الشكل الاول واما الحق فهو ان النتيجة فهو ان
النتيجة دائما ضرورية سالبة ولو عن سالبتين او عن موجبتين او كيف كان بعد ان تكون
الكبرى كلية وبيان ذلك مثل بيان اختلاط المطلق والضروري في هذا الشكل **التفسير** اقول
المشهور ههنا انه لا فرق بين اختلاط الممكن والمطلق وبين اختلاط الممكن والضروري في
الشكل الثاني وان يخالف فيما يخالف من الشكل الاول ان النتائج يكون مطلقة وممكنة وكان في اختلاط
الممكن والمطلق ضرورية وممكنة واما الحق فهو ان النتيجة دائما ضرورية سالبة فلتعد ضروبه
الضرب الاول كل ج ب بالامكان وبالضرورة لا شيء من ا ب فبالضرورة لا شيء من ج ا بيانه
بعكس الضروري وهو لا شيء من ب ا فينعقد كل ج ب وبالضرورة لا شيء من ب ا وبين الضرورة
بانعكاس الضرورية والممكنة العامة بالخلف وهو انه ان كان ليس بممكن عام ان لا شيء من
ج ا فيمكن ان بعض ج ا بالامكان وليفرض موجودا ثم يعقل ولا شيء من ا ب بالضرورة فينتج بالضرورة
ليس كل ج ب وكان كل ج ب هذا خلف وقد علمت حرره خاصة الضرب الثاني بالامكان لا شيء من
ج ا وبالضرورة لا شيء من ب ا ينتج بالضرورة لا شيء من ج ب بيانه بنقل الصغرى الى الموجب
وبعكس الكبرى وبالامكان كل ج ا وبالضرورة لا شيء من ا ب فبالضرورة لا شيء من ج ب الثالث
لا شيء من ج ا وبالضرورة وكل ب ا بالامكان ينتج لا شيء من ج ب بالضرورة الرابع لا شيء من
ج ا بالضرورة ولا شيء من ب ا بالامكان فلا شيء من ج ب بالضرورة بيانه برد الممكن الى
الموجب فيصير كل ب ا بالامكان ويجعله صغرى ولا شيء من ا ج بالضرورة ينتج لا شيء من ب ج
بالضرورة فينعكس لا شيء من ج ب بالضرورة الخامس بعض ج ا بالامكان ولا شيء من ب ا بالضرورة
ينتج ضرورية السادس يمكن ان لا يكون كل ج ا بالضرورة ولا شيء من ب ا ينتج ضرورية اما

اختلاط الموجبة الممكنة والموجبة الضرورية فمثاله كل ج ا بالامكان وكل ب ا بالضرورة فالحكم
لا شيء من ج ب بيانه برد الممكن الى السالبة ينتج لا شيء من ج ب بالضرورة بين بالخلف والقول
ان لم يكن حقا لا شيء من ج ب بالضرورة لكان الحق اما بعض ج ب بالضرورة وليس بعض ج ب بالامكان
ولم يكن بالامكان انت من نفسك وبيانه بالكلم ايضا وهو ان كل موصوف بالجيم فالف غير
ضروري له وكل موصوف بالباء فالف ضروري له فيلزم بينهما عناد كالخلاف بالطبع ويلزم
سلب احدهما عن الاخر ضروريا واما السالبتين فمثاله لا شيء من ج ب بالامكان لا شيء
من ا ب بالضرورة فالنتيجة لا شيء من ج ا بالضرورة لما بينا ما في النتيجة **فصل في اختلاط الممكنتين**
في الشكل الثالث واما الممكنات في الشكل الثالث فقد يلزم منها قياس اذا كان احديهما
كلية وان كانت الصغرى سالبة والنتيجة دائما ممكنة حقيقية وبيان ذلك اما فيما يرجع الى الاول
بعكس واحد فبالعكس واما فيما يرجع الى الاول بعكس ولكن يحتاج المطلوب الى عكس
ثان او فيما لا يرجع الى الاول فبالافتراض لان عكس النتيجة الاولى وان كانت يكون ممكنة فانها
يكون ممكنة عامية لا يلزم ذلك ان لا يكون ضرورية **التفسير** اقول يتاليف من الممكنتين في الشكل
الثالث القياس اذا كان احد المقدمتين كلية وتجوز ان يكون الصغرى سالبة لكنه لانها
يرجع الى الموجبة والنتيجة كلها ممكنة حقيقية وتبيين ذلك بالعكس فيما يرجع الى الاول بعكس
واحد واما فيما يرجع اليه بعكس ولا يتبين بالعكس لان الموجبة الممكنة الحقيقية لا يجب ان
يكون عكسها ممكن حقيقيا فانك تقول كل انسان يمكن ان يكتب ثم يعقل كل كاتب انسان
بالضرورة بل عكسها ممكنة عامة لا يمتنع ان يكون ضرورية ولكن يبين بالافتراض ان النتيجة
ممكنة حقيقية فلنذكر الضروب المنتجة الضرب الاول كل ج ب بالامكان وكل ج ا بالامكان
فبعض ب ا بالامكان لان الصغرى ينعكس بالامكان الاعم هكذا بعض ب ج بالامكان
الاعم ويجعل كبرا ما ممكنة حقيقية والعبرة في النتيجة بالكبرى فيكون النتيجة ممكنة حقيقية
الضرب الثاني كل ج ب ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا بالامكان الحقيقي لانا بعكس
الصغرى فيصير بعض ب ج ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا بالامكان الثالث
لا شيء من ج ب بالامكان وكل ج ا بالامكان فليس بعض ب ا الرابع لا شيء من ج
بالامكان ولا شيء من ج ا بالامكان نتيجته كما تقدم بانقلاب السالبة الصغرى موجبة
جزئية الخامس بعض ج ب بالامكان وكل ج ا بالامكان فبعض ب ا بالامكان الى بعكس
بعض ج ب بالامكان ولا شيء من ج ا بالامكان فليس بعض ب ا بالامكان بعكس
الصغرى بعض ب ج ولا شيء من ج ا فليس بعض ب ا السابع كل ج ب بالامكان
وبعض ج ا بالامكان الحقيقي ولا يتبين ههنا بعكس لانا ههنا نحتاج الى عكس
النتيجة والممكن الحقيقي لا يجب ان ينعكس ممكنا حقيقيا بل لا يمتنع العكس ان يكون

ضروريا ولكن يبين بالافتراض ان النتيجة يجب ان يكون ممكنة حقيقية ومثاله كل ج آ
بالامكان وبعض ج آ بالامكان فبعض ب آ بالامكان فليفرض ذلك البعض الذي
هو بعض ب شيئا وليكن د فيكون كل د آ بالامكان الحقيقي فليضع هذه المقدمة
جانبا ويقول كل ج ب وكل ج آ بالامكان فبعض ب د بالامكان ثم يقول بعض
ب د وكل د آ بالامكان فبعض ب آ بالامكان الثامن لا شيء من ج ب بالامكان
وبعض ج آ النتيجة ممكنة حقيقية التاسع كل ج ب بالامكان ولا كل ج آ بالامكان النتيجة
كما بينا العاشر لا كل ج ب بالامكان ولا شيء من ج آ النتيجة كما تقدمت الحادي عشر
كل ج ب بالامكان وليس كل ج آ بالامكان النتيجة كما تقدمت قال الشيخ فصل في اختلاط
الممكن والمطلق في الشكل الثالث واما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث
فالمشهور انها اذا كانتا موجبتين فالنتيجة ممكنة حقيقية لا محالة لانك يمكنك ان
تجعل المطلقة صغرى فتنتج الممكنة ولو بالعكس ثان واما ان كانت احداهما سالبة
والمطلقة موجبة فحكمها حكم الموجبتين لان السالبة الممكنة موجبة في القوة فلا يعني
انتاج الممكن شيئا وان كانت السالبة مطلقة فلا يكون في الاول الاكبرى فتنتج ممكنة عامة
فربما كانت حقيقية وربما كانت ضرورية واما الحق فهو ان النتائج كلها ممكنة وان كانت
المطلقة صرفة ممكنة حقيقية وان كانت غير صرفة ممكنة عامة وتبيين ذلك اما بالعكس واحد
واما بالافتراض فيما سوى ذلك التفسير اقول المشهور ان الاختلاط في الشكل الثالث
اذا كان من موجبة ممكنة وموجبة مطلقة فالنتيجة ممكنة لا محالة لانك يمكنك ان تجعل المطلقة
صغرى فتنتج ممكنة وعكسها ممكن ان احتيج الى عكس النتيجة وان كان احدى المقدمتين
سالبة والمطلقة موجبة فالنتيجة ايضا ممكنة لان السالبة الممكنة في قوة الموجبة وان كانت
السالبة مطلقة فالنتيجة ممكنة حقيقية على ما سلف لان هذه السالبة يصير كبرى الاول والحق
ان النتائج كلها ممكنة لانه ان كان المطلق عاما كانت النتيجة ممكنة عامة لانه يرجع الى
الاول بالعكس وان كان من الوجودي هذا الخلط كانت النتيجة ممكنة حقيقية فلنذكر
الضروب الضرب الاول كل ج ب بالامكان وكل ج آ بالاطلاق العام فبعض ب آ
بالامكان لانا نعكس الصغرى فيصير بعض ب ج بالامكان العام فنقول بعض ب ج بالامكان
وكل ج آ بالاطلاق العام ينتج بعض ب آ بالامكان العام الضرب الثاني كل ج ب بالامكان ولا شيء
من ج آ بالاطلاق العام فليس كل ب آ بالامكان العام بعكس الصغرى ايضا ورده الى الاول
الضرب الثالث بعض ج ب بالامكان وكل ج آ فبعض ب آ لما عرفته في الثاني الضرب الرابع كل ج ب
وبعض ج آ فبعض ب آ بالامكان العام بين بالافتراض الضرب الخامس كل ج ب بالامكان وليس
بعض ج آ بالاطلاق العام فليس بعض ب آ بالامكان العام بين ايضا بالافتراض الضرب السادس

بعض ج ب بالامكان ولا شيء من ج آ بالاطلاق العام فليس بعض ب آ بالامكان العام لتوقفه
بما سلف الضرب السابع لا شيء من ج ب بالامكان وكل ج آ بالاطلاق فليس بعض ب آ
بالامكان العام فهذه هي الضروب التي هي من اختلاط الممكن والمطلق العام اما الضروب
التي هي من اختلاط الممكن والمطلق الوجودي فلنذكر منها ضربا واحدا مثاله كل ج ب
بالاطلاق الوجودي وكل ج آ بالامكان فبعض ب آ بالامكان الحقيقي بعكس الصغرى
بعض ب ج وكل ج آ فبعض ب آ بالامكان الحقيقي واعتبر سائر الضروب بنفسك ان
اردت قال الشيخ فصل في اختلاط الممكن الضروري في الشكل الثالث واما اختلاط
الممكن والضروري في الشكل الثالث فالمشهور على ما قيل في الاختلاط الاول الا في
حال تضعيف النتيجة واما المحقق من الراي فيوجب ان النتيجة تتبع الكبرى وتبين ذلك
في واحد بالعكس وفي اخر بالافتراض التفسير اقول قال رحمه الله لا فرق بين
الاختلاطين الممكن والضروري في الشكل الاول والثالث في المشهور الا في تضعيف النتيجة
وهو ان ما يتبع هناك ضرورية وممكنة يتبع ههنا مطلقة وممكنة معا والحق ان النتيجة تابعة
للكبرى فان الكبرى تصير كبرى الشكل الاول اما بالعكس واما بالافتراض وقد علمت ان
الكبرى في الشكل الاول اذا كانت ضرورية فالنتيجة ضرورية وحينئذ تحتاج الى عكسين فيلزم البيان بالافتراض
وقد علمت انه اذا كانت الكبرى في الاول ضرورية فالنتيجة ضرورية لا محالة فلنذكر ضروبا اذا كانت الكبرى
ضرورية الاول كل ج ب بالامكان وبالضرورة كل ج آ ينتج بالضرورة بعض ب آ لانا نعكس الصغرى
فيصير بعض ب ج بالامكان وكل ج آ بالضرورة ينتج بعض ب آ بالضرورة الثاني كل ج ب بالامكان ولا شيء
من ج آ بالضرورة ينتج ليس بعض ب آ بالضرورة لانا نعكس الصغرى فيصير بعض ب ج بالامكان ولا شيء من
ج آ بالضرورة ينتج بالضرورة ليس بعض ب آ الضرب الثالث بعض ج ب بالامكان وكل ج آ بالضرورة انه
فبعض ب آ بالضرورة بعكس الصغرى الرابع كل ج ب وبعض ج آ بالضرورة فبعض ب آ بالضرورة سالبه
بالافتراض على ما علمت الخامس كل ج ب بالامكان وبالضرورة ليس بعض ج آ فبالضرورة ليس بعض
ب آ بين بالافتراض السادس بعض ج ب بالامكان ولا شيء من ج آ بالضرورة فبعض وليس بعض ب آ بالضرورة
بيانه بعكس الصغرى ورده الى الاول السابع لا شيء من ج ب بالامكان وكل ج آ بالضرورة ينتج فبعض ب
برده الصغرى الى الموجبة الثامن لا شيء من ج ب بالامكان ولا شيء من ج آ بالضرورة ينتج ايضا ضرورية
الصغرى الى الموجبة هذا اذا كان الاختلاط من صغرى ممكنة وكبرى ضرورية اما اذا كان من صغرى
كبرى ممكنة وكبرى ضرورية اما اذا كان من صغرى ضرورية ومن كبرى ممكنة حقيقية فالنتيجة ممكنة
حقيقية والعبرة للكبرى كما تقدم ومثاله كل ج ب بالضرورة وكل ج آ بالامكان الحقيقي فبعض ب آ
بالامكان الحقيقي لانا نعكس الصغرى ونصير بعض ب ج بالامكان وكل ج آ بالامكان فبعض ب آ بالامكان
الحقيقي والضروب الاخر تقبل الاستخراج ههنا فمن شاء ان اردت قال الشيخ فصل في القضايا الشرطية

قد علمت في القياسات الحملية مطلقة ومنوعة ومتفقة الجهات ومختلفة وبقي علينا ان نذكر القياسات
التي هي مطلوبات شرطية بالاقتران فان الشرطيات قد تطلب كما يطلب الحمليات ولنذكر اولا فصولا
لابد منها في تحقيق المقدمات الشرطية فنقول ليس الايجاب والسلب انما هما في الحمل فقط بل في
الاتصال والانفصال ايضا وفي الاتصال والانفصال فانه كما ان الدلالة على وجود الحمل
ايجاب في الحمل كذلك الدلالة على وجود الاتصال ايجاب في المتصل كقولك اذا كان كذا كان
كذا والدلالة على وجود الانفصال ايجاب في المنفصل كقولك اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا
وكما ان الدلالة على رفع وجود الحمل سلب في الحمل كذلك الدلالة على رفع الاتصال كقولك ليس
اذا كان كذا او رفع الانفصال كقولك ليس اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا سلب في المتصل
والمنفصل فكل سلب فهو ابطال الايجاب ورفعه والايجاب والسلب في الاتصال والانفصال
قد يكون محصورا كليا وجزئيا وقد يكون مهملا فانك اذا قلت اذا كان كذا كان كذى واما
ان يكون كذا واما ان يكون واذا قلت ليس اذا كان كذا كان كذا او ليس اما ان يكون
كذا واما ان يكون كذا فقد اهملت واذا قلت كلما كان كذا كان كذا او دائما اما ان يكون
كذا واما ان يكون كذا فقد حصرت حصرا كليا موجبا وان قلت ليس البتة اذا كان كذا
كان كذا او ليس البتة اما يكون كذا واما ان يكون كذا فقد حصرت حصرا كليا سالبا
وان قلت قد يكون اذا كان كذا كان كذا وقد يكون اما كذا فقد حصرت حصرا جزئيا
موجبا وان قلت قد لا يكون اذا كان كذا كان كذا او ليس كلما كان كذا كان كذا
او قلت قد لا يكون اما كذا واما كذا او ليس دائما اما كذا واما كذا فقد حصرت حصرا سالبا
جزئيا والجزء الاول من كل شرطي الذي يقترن به حرف الشرط ويشترط جوابه يسمى مقدما والثاني
يسمى تاليا وكل واحد منهما في نفسه قضية وقد يكون كل واحد منها حملية وقد يكون شرطية متصلة
ومنفصلة وقد يكون محصورة ومهملة وسالبة وموجبة وليس سلب الشرطية وايجابها
وحصرها واهمالها تابعا للمقدم والتالي بل للشرط فانك اذا قلت اذا كان ليس
اب ليس ب ج والمقدمة موجبة وان كان المقدم والتالي سالبتين وان كانت موجبة
لانك اوجبت الاتصال وعلى هذا فقس في غيره **التفسير** اقول لما فرغ من بيان القياسات
الحملية المطلقة والمنوعة اي الانواع كل قسم والمتفقة الجهات اي ما يكون المقدمتان
على جهة واحدة اما مطلقتين او ممكنتين او ضروريتين والمختلفة الجهات اي ما يكون
لاحدى المقدمتين جهة والاخرى جهة غيرها شرع في القياسات التي هي مطلوبات
شرطية ولما كان القضايا الحملية مطلوبة كذلك القضايا الشرطية مطلوبة وقد يوجد في
الرياضيات مطالب كثيرة شرطية قدم فصولا في تحقيق المقدمات الشرطية فنحن نلخصها
ونضم اليها ابحاثا في الايجاب المتصل وسلبه فنقول كما ان الاعتبار في الايجاب الحملي بثبوت

محمول الموضوع كذلك الاعتبار في الايجاب المتصل بثبوت لزوم قضية لقضية اخرى اذا فرض الاول
منهما المقرون بها حرف الشرط ويسمى المقدم لزمها الثانية المقرون بها حرف الجزاء ويسمى التالي
من غير زيادة شيء اخر وهو ان يكون دائما في وقت او بحسب شرط ثم ذلك اللزوم قد يكون
طبيعيا مثل لزوم وجود النهار لطلوع الشمس وقد يكون اتفاقيا مثل لزوم ناهقية الحمار لناطقية
الانسان مثاله ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما الموجبة فكان معناها الحكم بلزوم
قضية لاخرى سواء كان حقا اعني اللازم والملزوم ثبوتيين كقولك ان كان هذا انسانا
فهو حيوان او سلبيين كقولك ان لم يكن هذا حيوانا لم يكن انسانا او ملزوم اللزوم سلبيا
واللازم عدميا كقولك ان كان هذا اسود فليس بابيض او بالعكس كقولك ان لم يكن
هذا الخط مستقيما فهو منحن فاللزوم حاصل في هذه الاقسام واذا كان المراد من الايجاب
المتصل اثبات هذا اللزوم والاتصال كان المراد من السلب المتصل رفع هذا اللزوم والاتصال
كيف كان الطرفان والفرق بين السلب اللازم وبين لزوم السلب ظاهر فينتقض المتصلة الموجبة
اللزومية بسلب ان يحكم بان التالي غير لازم لذلك المقدم لا ان يحكم ان عدم ذلك التالي لازم لذلك
المقدم فان ذلك موجبة في الايجاب المنفصل او سالبة وكان الاعتبار في الايجاب المنفصلة
الحكم بثبوت الاتصال فكذلك الاعتبار بالايجاب المنفصل الحكم بثبوت العناد والمباينة
بين قضيتين فقد تكون المنفصلة موجبة وان كان جزءاها غير ثبوتيين والسلب المنفصل هو
ما يرفع هذا العناد والمباينة مثل قولك ليس اما ان يكون العدد زوجا واما منقسما بمتساويين
وبين واعلم انه ليس في المنفصل مقدم وتال بالطبع بل بالوضع وان كان كل واحد من
القضيتين يمكن ان يجعل مقدما والانفصال بحاله اما في المتصل فلا يجب او كان جعل
كل واحد منهما مقدما لان المقدم ربما كان اخص من التالي فلا يلزم من وضع التالي الاعم
وضع المقدم الاخص بل لو كانا متلازمين متساويين لكان يلزم كل واحد منهما من
وضع الاخر في حصر الشرطيات واهمالها وتخصيصها كان الاعتبار في السلب والايجاب
في الشرطيات بالحكم لا بالمحكوم عليه كذلك الاعتبار في كليتها بكلية اللزوم والعناد
لا بكلية الطرفين فاذا قلت كلما كان بعض الحيوان انسانا فبعض الحيوان ناطق فالقضية كلية
لكون اللزوم كليا واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة الاهمال والحصر لانه لو كان
هناك ما يدل على كلية اللزوم والعناد او جزئيتهما فهناك الحصر والا فالاهمال اما الشخصية
فهي التي يخصص اللزوم او العناد في الموجبة الكلية المتصلة فاذا قلت كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود موجبة متصلة كلية فليس كونها كلية لان الموضوع في المقدم كلي فانك
تقول كلما كان زيد يكتب فزيد يحرك يده فهذه القضية كلية مع ان موضوع مقدمها وتاليها
شخصي والتعميم المراد في المقدم هو انه يقول كل وقت يكون فيه ا ب فـ ج د فانه يجوز ان يكون

المقدم امرا ثابتا لا يمكن ان يزول كقولنا كلما كان الله عالما فهو حي بل المراد به فهم الاحوال فان
الشيء الثابت قد يمكن ان يقترن به شروط كثيرة في احوال كثيرة ومعناه انه لا يعرض حال من الاحوال
ولا وقت من الاوقات يتقرر فيه طلوع الشمس الا ويتحقق معه وجود النهار او يتقرر فيه كون ا ب
الا ويتقرر معه كون ج د والموجبة الجزئية المتصلة هي ان يكون اللازم ثابتا للملزوم في بعض الاحوال و
الاوقات ولقائل ان يقول ماهية الملزوم ان اقتضت حصول اللازم في الكل فالمتصلة اللزومية
وان لم يقتض ذلك لم يثبت اللزوم اصلا لانا نقول ماهية الملزوم ان كانت لذاتها ملزومة للازم
لوجب ان يكون كذلك لكن الشيء ملزوما قد يكون لذاته وقد يكون لطبيعة اللازم كحصة النوع من الجنس فان
لزوم الفصل ليس له لذاته بل لذات الفصل فاذا كان كذلك احتمل في افراد الطبيعة الواحدة
ان يكون بعضها ملزوما لشيء دون البعض الاخر واعلم ان اللفظ الدال على الايجاب الكلي المتصل
هو قولنا كلما كان كذا كان كذا واللفظ الدال على الايجاب الجزئي المتصل قد يكون اذا كان
كذا كان كذا واما الكلية السالبة المتصلة فمعناها ضد معنى الكلية الموجبة المتصلة واللفظ
الدال عليه قولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما الجزئية السالبة المتصلة
فمعناها سلب الاتصال في بعض احوال تحقق المقدم واللفظ الدال عليه هو قولنا ليس كلما
كان كذا كان كذا واما المنفصلة فالموجبة الكلية منها وهي قولنا دائما اما ان يكون العدد
زوجا واما ان يكون فردا فمعناها انه لا وقت من الاوقات ولا حال من الاحوال الا والحكم
بالمباينة ثابت والكلية السالبة المنفصلة هي التي تسلب هذا العناد والمباينة كقولنا
ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا واما المنفصلة الموجبة
الجزئية ففيها سوال وهو ان يقال الانفصال اما ان يكون مانعا من الجمع فهي المنفصلة واما
ان لا يكون فان كان مانعا دائما وحينئذ الصادق الموجبة الكلية وان لم يكن مانعا لم يصدق
اما ان يكون كذا واما ان يكون كذا لا لعناد وجوابه ان الشيء يجوز ان يكون له اقسام
ثلثة او اكثر لكنه بحسب شرط ينقسم الى قسمين وعند ذلك الشرط يكون الانفصال
ثابتا فعند ذلك يصح الانفصال الجزئي واما الاهمال فهو ان الحكم بالاتصال او الانفصال
من غير تعرض لبيان الكلية والجزئية مثل قولنا ان كان كذا كان كذا واذا كان كذا كان
كذا واما ان يكون كذا واما ان يكون كذا وليس اذا كان كذا كان كذا وليس اما
ان يكون كذا واما ان يكون كذا في جهة الشرطيات كان الاعتبار في السلب والايجاب
والكلية والجزئية ليست باجزاء الشرطية بل بكيفية الاتصال والانفصال كذلك
الامر في الجهات واعتبار الجهة في المتصلات فان في المنفصلات لا يفترق فيها المطلق والضروري
والممكن لان الاجزاء متعاندة فيكون ضرورية المعاندة فان اختلف ان يحمل عناديا وقتيا
صارت القضية مهملة في حكم الجزئية واما المتصلات فقد يكون فيها هذه الوجوه كلها فالمتصلة

الكلية المطلقة هي التي يحكم فيها بثبوت الاتصال من غير تعرض لدوامه او ضرورته او لا دوامه
ولا ضرورته كما ذكرنا في المطلقة الحملية والمتصلة الكلية الضرورية هي ان يكون الاتصال فيها دائما
مع ان وضع كان المقدم سواء كان اتصال موافقة واتصال لزوم كقولنا كلما كان هذا انسانا
فهو حيوان والوجودية الكلية اللزومية التي لا ضرورة فيها هي التي يوجد فيها اللزوم مع كل
وضع الا انه لا يدوم مع دوام الوضع كقولك كلما كان هذا انسانا فهو متنفس واما الممكن
العرف فهو ان يكون الشارح ان موافق في تناقض الشرطيات واما حال التناقض فيها
فهو كما عرفته في الحمليات فقولنا كلما كان نقيضه ليس كلما كان ونقيض قولنا دائما اما ليس
دائما اما ونقيض ليس البتة قد يكون في المتصل والمنفصل ويراعى في التناقض اتحاد المقيس
في المقدم والتالي والجزء والكل والزمان والمكان والشرط والاضافة والفعل في العكس
اما العكس اما في الاتصال فهو جعل التالي مقدما والمقدم تاليا مع حفظ الكيفية وبقاء
الصدق والكذب بحاله فعكس السالب الكلي سالب كلي وعكس الموجب الجزئي موجب جزئي
والعكس كليا للجزئي واما في الانفصال فلا عكس اذ ليس هناك مقدم وتال بالطبع
بل يجوز ان يقدم كل واحد ويؤخر والانفصال بحاله قال الشيخ **فصل في المقدمة الشرطية**
الواحدة والكثيرة والمقدم في الشرطي المتصل قد يكون قضايا كثيرة ومع ذلك قد
يكون المقدمة واحدة كقولك اذا كان كذا وكان كذا وكان كذا فيجب ان يكون كذا
واما اذا كان التالي قضايا كثيرة فان المقدمة المتصلة لا يكون واحدة كقولك اذا كان
كذا فيكون كذا ويكون كذا ويكون كذا فان هذه ثلث فان كل واحد ذكر من التالي وتالي
بنفسه كما يقول زيد هو حيوان او ابيض او ضحاك فهذه ثلث مقدمات او ثلث قضايا
حملية قال الشيخ **فصل في الشرطيات المحرفة** وقد يستعمل مقدمات متصلة ومنفصلة محرفة
عن ظاهرها مثل قولك لا يكون ج د ويكون ا ب معناه ان كان ا ب فلا يكون ج د
ومثل قولك لا يكون ج د او يكون ا ب هو كقولك اما ان لا يكون ج د واما ان لا يكون
ا ب فهذا القدر كان الذي في تفهيم المقدمات الشرطية فلنشرع في ذكر اقترانها
التفسير اقول هذا الفصل ظاهر غني عن الشرح قال الشيخ **فصل القياسات الاقترانية**
من المتصلات اما الاقتران الكائن من المتصلات فاما ان يكون بان يجعل مقدم احدهما
تالي الاخر او يشتركان في التالي او يشتركان في المقدم وذلك على مثال قياس الاشكال
الحملية والشرائط فيها واحدة والنتيجة شرطية تحصل من اجتماع المقدم والتالي اللذين
هما كالطرفين اما كلية واما جزئية واما سالبة واما موجبة على قياس ما قيل **التفسير**
اقول لما فرغ من تحقيق المقدمات الشرطية شرع في تقرير الاقترانات الشرطية فبدأ
بالاقترانات المتصلة فليفصل تحت كلامه فنقول المسح من القياسات الاقترانية المتصلة

ما يكون الشركة بين المقدمتين في جزء تام اي في مقدم او تال وحده يتألف منها اشكال اربعة
كاشكال الحمليات وذلك لان المشترك فيه اما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما
ان يكون مقدما فيهما وهو الشكل الثالث واما ان يكون تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى
وهو الاول او بالعكس وهو الرابع والشرط في جميعها شرطية اما موجبة واما سالبة اما
كلية واما جزئية ولا قياس فيها عن سالبتين ولا عن سالبة صغرى كبرا ها جزئية ولا عن
جزئيتين الشكل الاول وشرطه مثل شرطه في الحمليات من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وضروبه المنتجة
اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين مثاله كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج كلما كان
اب فهز فهذا قياس كامل الضرب والثاني من كليتين والكبرى سالبة مثاله كلما كان اب فجد وليس
البتة اذا كان جد فهز ينتج ليس البتة اذا كان اب فهز الضرب الثالث من موجبتين والصغرى
جزئية مثاله قد يكون اذا كان اب فجد وكلما كان جد فهز ينتج قد يكون اذا كان اب فهز الرابع
من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى مثاله قد يكون اذا كان اب فجد وليس البتة اذا
كان جد فهز ينتج ليس كلما كان اب فهز وحاصل هذا القياس في هذا الشكل هو انه اذا حكمنا
بان الاوسط لازم الاصغر وحكمنا بان الاكبر لازم الاوسط او مباين عنه وجب لزوم الاكبر
الاصغر او سلبه عنه ضرورة ان لازم اللازم لازم ومباين اللازم مباين واعلم ان على هذا
الشكل شك وهو ان يقال كلما كان الاثنان فردا فلا يكون الاثنان عددا وكلما كان الاثنان
عددا فلا يكون زوجا ينتج كلما كان الانسان فردا فلا يكون الاثنان زوجا وجوابه ان الصغرى كاذبة
في نفس الامر وان كانت صادقة بحسب الالزام الشكل الثاني وشرطه مثل شرط الشكل
الثاني في الاقترانات الحملية من كون احدى المقدمتين سالبة والكبرى كلية وضروبه المنتجة
اربع الضرب الاول من كليتين والكبرى سالبة مثاله كلما كان اب فجد وليس البتة اذا
كان هز فجد ينتج ليس البتة اذا كان اب فهز وبيانه من وجوه احدها الخلف وهو ان
الاوسط لازم الاصغر ومباين عن الاكبر فيجب كون الاكبر مباينا الاصغر او لو كان ثابتا
الاكبر لكان ثابتا الاوسط ايضا والثاني العكس وهو ان يعكس الكبرى وتضيف اليها
الصغرى هكذا كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان جد فهز ينتج من الضرب الثاني
من الشكل الاول ليس البتة اذا كان اب فهز الثالث الخلف وهو ان نقول ان كانت هذه النتيجة
كاذبة فنقيضها حق وهو انه قد يكون اذا كان اب فهز صادق ونضيف اليها الكبرى
وهو انه ليس البتة اذا كان هز فجد ينتج ليس كلما كان اب فجد وقد فرضنا كلما كان
اب فجد هذا خلف الضرب الثاني من كليتين والصغرى سالبة مثاله ليس البتة اذا كان
اب فجد وكلما كان هز فجد ينتج ليس البتة اذا كان اب فهز بيانه بان يعكس الصغرى وتضيف
اليها الكبرى هكذا كلما كان هز فجد ينتج من الضرب الثاني من الاول ليس البتة اذا كان هز فاب

ثم يعكس النتيجة فتصير ليس البتة اذا كان اب فهز وهو المطلوب الضرب الثالث من جزئية موجبة صغرى
وكلية سالبة كبرى مثاله قد يكون اذا كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج ليس كلما
كان اب فهز وبيانه عاذكرنا الضرب الرابع من جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى مثاله ليس
كلما كان اب فجد وكلما كان هز فجد ينتج ليس كلما كان اب فهز ولا يمكن بيانه بالعكس لما ثبت
في الحمليات فليبين بالخلف وقد عرفته وبالافتراض وطريقه ان يعين الحال والمدة التي يكون فيها
اب ولا يكون فيها البتة جد وليكن ذلك عند كون حط فيصح ان يقول ليس البتة اذا كان
حط فجد وكلما كان هز فجد ينتج ليس البتة اذا كان حط فهز وتضيف اليها قد يكون
اذا كان هز فاب وتضيف اليها الصغرى هكذا كلما كان حط فهز وليس البتة اذا كان هز فاب ينتج
ليس البتة اذا كان حط فاب وقد كان كلما كان حط فاب هذا خلف الضرب الثاني من كليتين
والكبرى سالبة مثاله كلما كان جد فهز وليس البتة اذا كان جد فاب ينتج ليس كلما كان
هز فاب بيانه بعكس الصغرى فيصير قد يكون اذا كان هز فجد وتضيف اليها الكبرى ينتج ليس
كلما كان هز فاب وبالخلف بان تضيف نقيض النتيجة الى الكبرى ينتج نقيض الصغرى الضرب
الثالث من موجبتين والصغرى جزئية مثاله قد يكون اذا كان جد فهز وكلما كان جد فاب
ينتج قد يكون اذا كان هز فاب بعين بعكس الصغرى وبالخلف المنتج لنقيض الصغرى الضرب
الرابع من موجبتين والكبرى جزئية مثاله كلما كان جد فاب وقد يكون اذا كان جد فهز
ينتج قد يكون اذا كان هز فاب بعين بعكس الكبرى فيصير قد يكون اذا كان اب فجد وتجعل
الصغرى كبرى ينتج قد يكون اذا كان اب فهز ثم يعكس النتيجة فتحصل المطلوب وبالخلف
ايضا لما عرفته الضرب الخامس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى مثاله كلما كان جد
فهز وليس كلما كان جد فاب ينتج ليس كلما كان هز فاب ولا يبين هذا الا بالخلف
والافتراض اما الخلف فقد عرفته واما الافتراض فيقول وليكن الحال الذي يكون فيه جد
وليس اب هو حال كون حط فيكون ليس البتة اذا كان حط فاب فيقول كلما كان حط فجد
وقد يكون اذا كان جد فهز ينتج قد يكون اذا كان حط فهز وليس البتة اذا كان حط
فاب ينتج ليس كلما كان هز فاب الضرب السادس من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى مثاله قد يكون اذا كان جد فهز وليس البتة اذا كان جد فاب ينتج ليس كلما كان هز فاب
يبين بعكس الصغرى وبالخلف الشكل الرابع شرطه مثل شرطه في الحمليات ومثاله في الضرب
الاول كلما كان جد فهز وكلما كان اب فجد ينتج قد يكون اذا كان هز فاب بيانه اما بجعل
صغراه كبرى وكبراه صغرى ليرتد الى الاول فينتج موجبة كلية ثم يعكسها موجبة جزئية واما بعكس
كبراه ليرتد الى الثالث واما بالخلف وذلك ان يعد سائر الضروب ان اردت قال الشيخ
فصل القياسات الاقترانية من المنفصلات واما الاقترانات من المنفصلين فلا يكون في جزء تام

بل يكون في حكم غير تام وهو جزء تال او مقدم ويكون حمد على هذا التعيين اما ان يكون هذا
العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا وباعد الزوج حد الوسط ويضعه لاجل
الانفصال في المنفصلة الثانية فيقول كل زوج اما زوج الزوج واما زوج الفرد واما زوج
الزوج والفرد ثم يترك في النتيجة الاوسط وباحد هكذا فهذا العدد اما فرد واما زوج
الزوج الفرد واما زوج الزوج والفرد فهذا هو المثال واما شريطة الانتاج فيجب ان
يكون الصغرى هي مثل المنفصلة الاولى موجبة كانت جزئية او كلية ويكون الجزء المشترك فيه
موجبا فيها والانفصال في الكبرى كليا وعليك ان تعد قرائنه وقد يورد على غير هذا
الشكل الا ان ذكره بالمبسوطات من الكتب اولى فانه ابعد من الطباع وبالجملة ليعلم انما
انما يورد من الاقترانات الشرطية كل ما اساغه لا يخ عن قرب ومناسب لك طباع في
الاستعمال واما ما دون ذلك فنذكره في كتاب الشفاء وفي كتاب اللواحق التفسير اقول
اما الاقتران الكائن من المنفصلتين فلا يتألف من الحقيقيتين منهما قياس الا ان يكون الشركة
في جزء غير تام وهو جزء تال او مقدم والمطبوع منه ما كان على هيئة الشكل الاول وشرائط
انتاجه ان يكون الصغرى موجبة كانت جزئية او كلية والجزء المشترك فيه موجبا والكبرى كلية ومثاله
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وكل زوج فهو اما زوج الزوج او زوج الفرد
فقط واما زوج الزوج والفرد ا ب د واما ان يكون مثال اخر لذلك اما ان يكون ان هذا العدد
اما فرد واما زوج الزوج واما زوج الفرد فقط واما زوج الزوج والفرد ح ه وليس النتيجة
في اما د واما ه فاما ان يكون ب د واما ان لا يكون د واما ه وانت تعلم ان هنا يحتمل ان تكون
كلية وجزئية والكبرى المنفصلة اما ان تكون موجبة او سالبة وعلى التقديرين فاما ان يكون
مركبة من موجبتين او سالبتين او خلط منهما قال الشيخ اما الاقتران من شرطي متصل وحملي
على ان الحملي يشارك تالي المتصل والحملي مكان الكبرى ليذهب المشترك فيه ويبقى النتيجة من المقدم
ومن حرفي التالي والحملي اللذين هما كالطرفين في حدودهما مثاله ان كان ا ب وكل ج د
وكل د ه ينتج فان كان ا ب فكل ج ه فان كان الاوسط موضوع الحملي محمول التالي على حسب
ما شرحناه واني متى ذلك الشكل الاول وشريطته في الانتاج ان المتصلة ان كانت موجبة
فيجب ان يكون كالحال بين التالي والحملي كالحال بين مقدمتي الحمليات في الشكل الاول ويكون
نتيجتها لو انفرد التالي والحملي نتيجة القياس الحملي والمقدم هو ما كان مقدما بحاله واما ان كانت
المتصلة سالبة فما تأليف منها من جملة ما لا يذكره في هذا الكتاب وعليك ان تعد قرائنه
واما الذي نسميه بالشكل الثاني من هذا الكتاب فهو اذا كانت النسبة بين التالي والحملي
الكبرى كنسبة مقدمتي الشكل الثاني في الحمليات مثلا ان يقول ان كان ا ب وكل ج ب ثم يقول
لا شيء من ه د وان كانت متصلة موجبة فاشترط كلية في الحمليات والنتيجة على ما قلناه

ينتج ان كان ا ب فلا شيء من ج ه وان كانت المتصلة سالبة فله حكم اخر نذكره في غير مثل الكتاب
واما القرائن فعدها انت بنفسك واما الذي نسميه بالشكل الثالث في هذا الباب فذلك
اذا كانت النسبة بينهما على ما في الثالث من الحمليات فان كانت المتصلة موجبة فاشترط كما في
الحمليات وان كانت المتصلة سالبة فحكمه نذكره في الكتب المبسوطة التفسير اقول الاقترانات
المؤلفة من الحمليات والشرطيات على قسمين احدهما ان يكون الحملي مكان الكبرى وثانيهما ان يكون
الحملي مكان الصغرى وكل واحد منهما اما ان يكون الشركة مع تالي المتصل والحملي واما ان يكون
مع مقدمه والحملي والقريب من الطبع هو ان يكون الاشتراك بين تالي المتصل والحملي لا بينه
وبين المقدم وليضع الحملي اولا مكان الكبرى فيتألف منه الاشكال الاربعة الشكل الاول
ان يكون الاشتراك في محمول التالي وموضوع الحملي وشريطته في الانتاج ان المتصلة ان كانت
موجبة فيجب ان يكون التالي موجبا والحملي كليا كالحال في الحمليات والنتيجة شرطية مقدمها مقدم
المتصل وتاليها ما يكون نتيجة التالي والحملي لو انفردا وان كانت المتصلة سالبة لم يصلح ان
يكون التالي موجبا كليا ويصلح جزئيا والحملي يكون كليا لا محالة ويجوز ان يكون التالي والحملي
كليهما سالبتين الضرب الاول من ذلك والمتصلة موجبة كلما كان ه ز وكل ج د وكل د ا
ينتج كلما كان ه ز وكل ج ا الثاني كلما كان ه ز وكل ج د ولا شيء من د ا ينتج كلما كان ه ز فلا شيء من
ج ا الثالث كلما كان ه ز فبعض ج د وكل د ا ينتج كلما كان ه ز فبعض ج ا الضرب الرابع كلما كان
ه ز فبعض ج د ولا شيء من د ا فكلما كان ه ز فليس كل ج ا والضرب الخامس والسادس والسابع
والثامن مثل هذه والشرطية ... وموجبة ضرب ذلك والمتصلة سالبة الاول ليس البتة
اذا كان ه ز فكل ج د وكل د ا ليس البتة اذا كان ه ز فكل ج ا برهانه ان المتصلة
كلما كان ه ز وكل ج د وكل د ا ينتج كلما كان ه ز فكل ج ا ويلزمه ليس البتة اذا كان ه ز فليس
كل ج ا وكل د ا ينتج كلما كان ه ز فكل ج ا ويلزمه ليس البتة اذا كان ه ز فليس كل ج ا الضرب
الثاني ليس البتة اذا كان ه ز فلا شيء من ج ا الضرب الثالث ليس البتة اذا كان ه ز فلا
كل ج د وكل د ا ليس البتة اذا كان ه ز فلا كل ج ا الضرب الرابع ليس البتة اذا
كان ه ز فلا كل ج د ولا شيء من د ا ليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا والضرب الثاني
عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر مثل هذه ومتصلا بها جزئية فهذا هو الشكل
الاول اما الشكل الثاني وهو ان يكون الاشتراك في محمول التالي وموضوع الحملي والضرب
الاول كلما كان ه ز فكل ج د ولا شيء من ا د ينتج كلما كان ه ز فلا شيء من ج ا برهانه وذلك ان
ينعكس الحملية الثاني كلما كان ه ز فلا شيء من ج د وكل ا د فهو كالاول وبرهانه ان ينعكس
الثاني الثالث كلما كان ه ز فبعض ج د ولا شيء من ا د كلما كان ه ز فليس كل ج د وتبين
بعكس الحملية الرابع كلما كان ه ز فليس كل ج د وكل ا د كلما كان ه ز فليس كل ج ا والضرب

الخامس والسادس والسابع والثامن مثل هذه لكن المتصلة جزئية والسابع جزئية فضروب ذلك
والمتصلة سالبة والشرطية فيها ان يتفق الحمل والتالي في الكيف وان تكون الحملية كلية
الضرب الاول ليس البتة اذا كان ه ز فلا شيء من ج د ولا شيء من ا ر فليس البتة اذا
كان ه ز فكل ج ا لان الشرطية يلزمها كلما كان ه ز فكل ج د وينتج كلما كان ه ز فلا
شيء من ج ا ويلزمها ليس البتة اذا كان ه ز وكل ج ا الضرب الثاني ليس البتة اذا كان
ا ب وكل ج د وكل ا د فليس البتة اذا كان ه ز وكل ج ا الضرب الثالث ليس البتة
اذا كان ه ز فليس كل ج ز ولا شيء من ا د وليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا الضرب
الرابع ليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج د وكل ا د فليس البتة اذا كان ه ز فبعض
ج ا اما الشكل الثالث فان كانت المتصلة موجبة فحال ما في النتيجة كما في الحمليات وتكون
جزئية لا محالة وتكون التالي موجبا وان كانت المتصلة سالبة وجب ان تكون التالي سالبا
وكان الحمل وتالي النتيجة كلية الضرب الاول كلما كان ه ز فكل ج د وينتج كلما كان ه ز فبعض
د ا بعكس التالي الضرب الثاني كلما كان ه ز ولا شيء من ج ا ينتج كلما كان ه ز فليس كل
د ا بعكس التالي الثالث كلما كان ه ز فبعض ج د وكل د ا ينتج كالاول ويبين بعكس
التالي الضرب الرابع كلما كان ه ز فكل ج د وبعض ج ا ينتج كالاول ويبين هكذا كلما كان
ه ز فحق ان كل ج د وحق ان بعض ج ا وكل كان ج د وبعض ج ا تكون بعض د ا وكلما
كان ه ز فبعض د ا الضرب الخامس كلما كان ه ز وكل ج د وليس كل ج ا ينتج كلما كان
ه ز فليس كل د ا ويبين بمثل ما بان به الرابع السادس كلما كان ه ز فبعض ج د
ولا شيء من ج ا ينتج كالخامس ويبين بعكس التالي وستة ضروب اخرى والمتصلة جزئية
ضروب ذلك والمتصلة سالبة وكل ج ه ينتج ليس البتة اذا كان ا ب فلا شيء من د ه
تبين بعكس التالي الضرب الثاني ليس البتة اذا كان ا ب فلا شيء من ج د ولا شيء من ج ه ينتج
ليس البتة اذا كان ا ب فلا كل د ه الضرب الرابع ليس البتة اذا كان ا ب فلا كل ج د ولا
شيء من ج د فليس البتة اذا كان ا ب وكل د ه الضرب الخامس ليس البتة اذا كان ا ب
ولا كل ج ه وبعض ج ه فليس البتة اذا كان ا ب فلا شيء من د ه ويبين بعكس المتصلة الى الايجاب
ثم اخذ لازم النتيجة السادس ليس البتة اذا كان ا ب فلا شيء من ج د ولا كل ج ه ينتج ليس البتة
اذا كان ا ب وكل د ه وستة ضروب اخرى مثل هذه والمتصلة جزئية هذا الذي ذكرناه ما اذا
كانت المتصلة صغرى والحملية كبرى اما اذا جعلت الحملية صغرى والمتصلة كبرى فيحصل ايضا ثلاث
بحسب الاشكال الثلاثة فان كانت المتصلة موجبة فشرطية في الانتاج والحمل لو كانا حمليتين
الضرب الاول كل ج ب وكلما كان ه ز وكل ب ا ينتج كلما كان ه ز فكل ج ا الضرب الثاني كل ج ب
وكلما كان ه ز فلا شيء من ب ا ينتج كلما كان ه ز فلا شيء من ج ا الضرب الثالث بعض ج ب وكلما كان

ه ز فكل ب ا ينتج كلما كان ه ز فبعض ج ا الضرب الثالث بعض ج ب وكلما كان ه ز فلا
كل ب ا ينتج كلما كان ه ز فلا شيء من بعض ج ا الضرب الرابع بعض ج ب وكلما كان ه ز فلا شيء
من ب ا ينتج كلما كان ه ز فلا كل ج ا واربعة ضروب اخرى تكون الشرطية فيها جزئية وسائر
الشرائط بحالها ضروب ذلك والمتصلة سالبة شرطية ان تكون التالي جزئيا الضرب الاول
كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فلا كل ب ا فليس البتة اذا كان ه ز فلا كل ج ا ويبين بعكس
المتصلة الى الايجاب ثم اخذ لازم النتيجة الضرب الثاني كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فبعض
ب ا فليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا الضرب الثالث بعض ج د وليس البتة اذا كان
ه ز فليس كل ج ا فليس البتة اذا كان ه ز ولا كل ج ا الضرب الرابع بعض ج ب وليس البتة
اذا كان ه ز فليس بعض ب ا فليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا واربعة ضروب اخرى
والمتصلة سالبة جزئية الشكل الثاني اما ان كانت المتصلة موجبا فالشرائط بين الحملية والتالي
كما في الحمليات واما ضروبه فالضرب الاول كل ج ب وكلما كان ه ز فلا شيء من ا ب ينتج
كلما كان ه ز فلا شيء من ج ا ويبين بعكس التالي الضرب الثاني لا شيء من ج ب وكلما كان
ه ز وكل ا ب ينتج كلما كان ه ز فلا شيء من ج ا ويبين بعكس الحملية ثم عكس النتيجة الضرب الثالث
بعض ج ب وكلما كان ه ز فلا شيء من ا ب ينتج كلما كان ه ز فليس كل ج ا ويبين بعكس
التالي الضرب الرابع ليس كل ج ب وكلما كان ه ز فكل ا ب ينتج كلما كان ه ز فلا كل ج
ا وبيانه هكذا كلما كان ه ز فحق ان كل ا ب وحق انه ليس كل ج ب وكلما كان هذا
حقين فلا كل ج ا ينتج انه كلما كان ه ز فلا كل ج ا واربعة ضروب اخرى والمتصلة جزئية
واما ضروب ذلك والمتصلة سالبة والشرطية فيه ان تكون التالي جزئيا موافق
للحمل في الكيفية الضرب الاول كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فبعض ب ا ينتج
ليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا الضرب الثاني لا شيء من ج ب وليس البتة اذا
كان ه ز فلا كل ا ب ينتج لذلك الضرب الثالث بعض ج ب وليس البتة اذا كان
ه ز فبعض ا ب ينتج ليس البتة اذا كان ا ب وكل ج ا الرابع ليس كل ج ب وليس البتة
اذا كان ه ز فلا كل ا ب ينتج كالثالث وجميع هذه تبين بعكس السالبة الى الايجاب
واخذ لازم النتيجة واربعة ضروب اخر والمتصلة جزئية اما الشكل الثالث لا يعاد
شرائطها ما قيل في الحمليات الا انه يجوز ان كانت المتصلة سالبة ان يكون التالي والحمل
كلاهما جزئيين ضروبه من موجبين الضرب الاول كل ج ب وكلما كان ه ز فكل ا ب ويبين بعكس الحملية
الثاني كل ج ب وكلما كان ه ز فلا شيء من ج ا ينتج كلما كان ه ز فليس كل ب ا الثالث بعض
ج ب وكلما كان ه ز وكل ج ا وكلما كان ه ز فبعض ب ا ويبين بعكس الحملية الرابع
كل ج ب وكلما كان ه ز فبعض ج ا ينتج كالاول والثالث ويبين بعكس التالي الخامس كل

ج ب وكل ما كان ه ز فليس كل ج ا ينتج كلما كان ه ز فليس كل ب ا السادس بعض ج ب
ه ز فلا شيء من ج ا ينتج كالخامس ويبين بعكس الحملية ضروب ذلك والمتصلة سالبة الاول
كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فكل ج ا ينتج ليس البتة اذا كان ه ز فكل ب ا
الثاني كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا فليس البتة اذا كان ه ز وكل ب ا
الثالث بعض ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فكل ج ا فليس البتة اذا كان ه ز فلا شيء من
ب ا الرابع كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فلا شيء من ج ا فليس البتة اذا كان ه ز
فلا شيء من ب ا الخامس كل ج ب وليس البتة اذا كان ه ز وكل ج ا فليس البتة اذا كان ه ز
وكل ب ا السادس بعض ج ب وليس البتة اذا كان ه ز فبعض ج ا فليس البتة اذا كان
ه ز وكل ب ا وستة اخرى والمنفصلة كذلك وقوله اما هذه الاقترانات بعضها من جانب المقدم
فهي اقل استعمالا في العلوم اقول هذه الضروب لما كانت اقل استعمالا في العلوم فالاولى ان
يذكر في المبسوطات وكتابنا هذا لما كان بصدد المختصر فالاولى ان لا نطول بها الكتاب قال
الشيخ واما البواقي فعدها انت بنفسك وان جعل في مثل هذا الاقتران الحمل مكان الصغرى
حدثت اشكال ثلثة على تلك الصفة فالشكل الاول ان كانت متصلة موجبة فالشرط فيه كما
في الحمليات وان كانت سالبة فحكمه مذكور في كتب اخرى ومثاله كل ج ب واذا كان د ه وكل
ب ا فاذا كان د ه وكل ج ا الشكل الثاني منه اما اذا كان المتصل موجبا فالشرط كما كان
في الثاني من الحمليات وان كان سالبا فحكمه في كتب اخرى واما الشكل الثالث فلا يعارض
شرائطه ما قيل في باب الحمليات ان كانت المتصلة موجبة واما هذه الاقترانات بعينها من
جانب المقدم فهي اقل استعمالا في العلوم والاولى ان يذكر حالها في الكتب المبسوطة وقد
يقع بين المنفصل وبين الحمل الواحد اقتران والطبيعي منه ان يكون الحملية هي الصغرى ويكون
موجبة ويكون لها موضوع في الانفصال كله ويكون الشرطية كلية وعلى قياس الشكل الاول
كقولك كل كثير معدود وكل معدود اما زوج واما فرد وكل كثير اما زوج واما فرد ولكن
تأليفها اربعة وقد يقع بين منفصلة صغرى وحمليات كبرى ويكون الحمليات بعدد اجزاء
الانفصال ويكون لها شيء مشترك لكل الحمليات مع كل جزء ويكون جميع اجزاء المنفصل مشتركة في حد
واحد اما ان يكون على سبيل تأليف الشكل الاول ويسمى الاستقراء التام كقولك كل متحرك
اما ان يكون حيوانا واما ان يكون نباتا واما ان يكون جمادا وكل حيوان جسم وكل نبات
جسم وكل جماد جسم فاذا كل متحرك جسم ويجب ان يكون المنفصلة واجزاؤها موجبة
والحمليات كلية فقد يكون على سبيل الشكل الثاني والشرط بين اجزائه واجزاء الحمليات
هو الشرط المذكور في الحمليتين في الشكل الثاني ولا يكون على سبيل الشكل الثالث
التفسير اقول يتألف القياس الاقتراني من الحمليين والمنفصل وحده اما ان يكون

الحملية صغرى او المقسم الاول فالمطبوع من الطبيعي ما يكون على نهج الشكل الاول وهو ان يكون
الحملية موجبة ويكون لها موضوع كل اجزاء الانفصال ويكون المنفصلة كلية ومثاله كل ب ج
وكل ج اما ا واما د او ز ينتج كل ب اما ا واما د او ز وباقي الضروب يمكن استخراجها بنفسك وقد يورد
شك على هذا فيقال كل فرد فهو عدد وكل عدد واما فرد واما زوج فيلزم من هذا
ان كل فرد اما فرد واما زوج وهذا هذيان والجواب عن هذا ان هذا الاقتران
منتج لكن نتيجته غير معتقدة ولا يلزم من كونه غير معتقد كونه غير منتج ومثاله قولنا كل ناطق انسان
وكل انسان ناطق ينتج ان كل ناطق ناطق وهو حق لم يعدل لا شك ان كل فرد اما فرد
واما زوج لانهما لو ارتفعا عنه وهو عدد لكان شيئا غيرهما وهو محال وان يلزم كونه زوجا
وفردا معا وهو اشنع استحالة واعلم ان هذا الاقتران لا ينتج في الشكل الثاني واما في الشكل
الثالث فينتج ويبين بعكس الحملية ومثاله كل ج ب وكل ج اما ا واما د ينتج بعض ب اما ا واما د
واما ز بيانه بعكس الحملية تضيف اليها الكبرى المنفصلة واما القسم الثاني وهو ان يكون
الحملية كبرى وحدها اما ان يكون قضية واحدة او قضايا فان كانت قضايا فاما ان يكون
مشتركة في محمول واحد او لا يكون بل لكل واحدة منها محمول على حدة فان كانت مشتركة في محمول
واحد فالمطبوع منه ما يكون على نهج الشكل الاول ويكون المنفصلة واجزاؤها موجبة والحمليات
كليات ويكون اجزاء الانفصال مشتركة في الموضوع ولكل حملي اشتراك مع اجزاء الانفصال
ضروب الشكل الاول الضرب الاول كل ب اما ج واما د واما ر وكل ج ود ور ا ينتج كل
ب ا الضرب الثاني كل ب اما ج واما د واما ر ولا شيء من ج ولا د ولا ر ا فلا شيء من
ب ا الثالث بعض ب اما ج واما د واما ر وكل ج و د و ر ا فبعض ب ا الرابع بعض ب
اما ج واما د واما ر ولا شيء من ج ولا د ولا ر ا فليس كل ب ا والتفات ذلك على
مناهج الشكل الثاني الضرب الاول كل ب اما ج واما د واما ر ولا شيء من ا ج ولا د ولا
ر ينتج لا شيء من ب ا الثاني لا شيء من ج ولا د ولا ر وكل ا اما ج واما د واما ر فلا شيء
من ب ا الثالث بعض ب اما ج او د او ر ولا شيء من ا ج او د او ر فبعض ب ليس ا
قال الشيخ وقد يقع بين متصل ومنفصل اما في حرمان وينبغي ان يكون المتصلة صغرى والمنفصلة
كبرى والمتصلة موجبة فاحدهما لا محالة كلية وما لم يكونا كليتين لم يكن النتيجة كلية ويجوز
ان يقال انه ينتج متصلة ويجوز ان يقال انه ينتج منفصلة مثاله ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان يكون النهار موجودا واما ان يكون الليل موجودا ينتج على
وجهين اما متصلة هكذا ان جعل النتيجة متصلة وهو الاولى علمت متصلة من مقدم المتصل
والتغير المشترك فيهما من المنفصل فيقول فان كانت الشمس طالعة فليس الليل موجودا
او منفصلة هكذا اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا وانت يعرف

واما في جزء غير تام فيجب في الطبيعي منه ان يكون محمول التالي موضوعا في احد الانفصال والتالي
كليا موجبا ليصح الانفصال على الباقي من التالي ويكون النتيجة متصلة ومنفصلة التالي مثاله انه
كان هذا الشي كثيرا فهو عدد وعدد وكل ذي عدد فاما زوج واما فرد ينتج فانه كان هذا الشي
كثيرا فهو اما زوج واما فرد وانت تعرف ضروبه وكل اقتران الحمل بين حملية وشرطية
مثله يكون متصل وبين تلك الشرطية اذا كان جزء الشرطي متصلا مثل المتصل مشاركة في مقدم
او تال ويجب ان يصنع هاهنا بما يورده واما الاستقصاء فنجده في الكتب البسيط التفسير
قال رحمه الله الاقترانات المولفة من المتصلة والمنفصلة اما ان يكون الشركة فيهما في جزء تام
او غير تام فان كان الاول فاما ان يكون المتصلة صغرى والمنفصلة كبرى واما بالعكس من ذلك
والاول هو الاقرب الى الطبع وشريطته ان يكون المنفصلة موجبة واحديهما لا محالة يكون
كلية وما لم يكونا كليتين لم يكن النتيجة كلية وضروب ذلك من موجبتين كليتين كلما كان ه ز
ح د ودائما اما ان يكون ج د واما ان يكون اب ينتج على وجهين اما متصلة هكذا كلما كان
ه ز فاما ان يكون اب واما منفصلة هكذا اما ان يكون ه ز واما ان يكون اب ومثاله ما ذكره الشيخ
مثال الذي من موجبتين والصغرى جزئية حكمه في الانتاج ولكن جزئية واما اذا كانت
المتصلة سالبة منفصلة فمثاله ليس البتة اذا كان ه ز ح د ودائما اما ان يكون ج د
واما ان يكون اب ينتج ليس البتة اما ان يكون اب بل كلما كان ه ز فاب وينتج ايضا
ليس البتة اذا كان ه ز فليس اب واما اذا كانت الشركة في جزء غير تام فالمطبوع منه ان
يكون محمول التالي موضوعا في احد الانفصال والتالي كليا ويكون النتيجة متصلة منفصلة التالي
ومثاله ما ذكره الشيخ واما قوله وكل اقتران الحمل بين حملية وشرطية الى اخره فمعناه انه
كما يقع التاليف بين الحملية والشرطية يقع بين متصلتين يشارك احديهما تالي الاخرى
اذا كان ذلك التالي متصلا مثاله انه كلما كانت الشمس طالعة والنهار موجود وكلما
كانت الشمس غاربة فالليل موجود وكلما كان الليل موجودا فالاعشى لا يبصر ينتج انه كلما
كانت الشمس طالعة والنهار موجود فلما كانت الشمس غاربة فلاعشى لا يبصر ولنقتصر
على هذا القدر من الاقترانات لانه اقرب الى الطبع اما ما هو بعيد عن الطبع فيحتاج
في ابانة ما ينتج منه الى تكلف شديد ولا يليق ذكره بالمختصرات فمن شاء الوقوف
على جميعها فليطلبه من المبسوطات المنسوبة الى الشيخ وان اخر الله في الاجل
فليكتب كتابا في هذه الاقترانات معا للكشف والتوضيح ان شاء الله تعالى
قال الشيخ **فصل في القياس الاستثنائي** القياس الاستثنائي مولف من مقدمتين احديهما
شرطية والاخرى وضع او رفع لاحد جزئيها ويجوز ان يكون حملية وشرطية وهي
يسمى المستثناة فالمستثناة يلزمها النتيجة والشرطية الموضوعة يدل على اللزوم

او العناد والمستثناة من قياس شرطية متصلة اما ان يكون من المقدم فيجب ان يكون عين
المقدم لينتج عين التالي كقولك ان كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه لكنه يمشي فهو يحرك
اذا قدميه وان كان من التالي فيجب ان يكون نقيضه لينتج نقيض المقدم كقولنا لكنه ليس
يحرك رجليه ينتج ما ذكرنا ليس يمشي واستثناء نقيض المقدم وعين التالي لا ينتج شيئا
لك بالاعتبار التفسير اقول القياس الاستثنائي يوجد فيه النتيجة او نقيضها بالفعل
فلذلك انه يكون مولفا من مقدمتين احديهما شرطية ذات مقدم وتال والاخرى
وضع او رفع لاحد جزئي الشرطية وليس من شرطه ان يكون المقدمة الاخرى حملية لان
الشرطية ان كانت مركبة من حمليتين كان الامر كذلك وان كانت مركبة من شرطيتين كان
القياس ايضا شرطيا وهذه التي توضع تسمى المستثناة والمستثناة يلزمها النتيجة والشرطية
الموضوعة يدل على اللزوم والعناد وهي تجري هاهنا مجرى الكبرى في الاقترانيات والاستثنائية
جارية مجرى الصغرى لان الكبرى في الحمليات هي التي يقال فيها ان كل ما له الاوسط فله الاكبر
والصغرى قلت ان كان الاصغر يوجد فيه الاوسط الاكبر ثم قلت لكن الاصغر يوجد فيه
الاوسط فيلزمه النتيجة فالشرطية قائمة مقام الكبرى والاستثنائية مقام الصغرى ثم نقول
القياس الاستثنائي اما ان يكون مركبا من المتصلة والمنفصلة اما القسم الاول اذا كانت
الشرطية متصلة فانه يقع على اربعة اضرب الاول استثناء عين المقدم فينتج عين التالي
اما اذا قلت ان كان اب فج د وانا ندعي به انه لا محالة يوجد ج د لا محالة والا ابطل اللزوم
التالي ان استثنى نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لانه لو لم يلزم من وجود اللزوم وجود
اللازم فلذلك يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم او لو وجد الملزوم مع عدم اللازم او عدم
مع وجود الملزوم كان ذلك قادحا في اللزوم وقيل هذا الضرب ليس بينا كالاول بنفسه
بل لا بد من بيانه وصورته والبرهان عليه قولك ان كان ه ز فج د لكن ليس ج د فليس
ه ز هكذا انه ان لم يكن ليس ه ز فه ز وان كان ه ز فج د ينتج ان لم يكن ليس ج د
فج د لكن فرضنا لم يكن ليس ج د ينتج فج د فاذن حق ان ليس ه ز وكان حقا ان ليس
اب هذا خلف الثالث ان يستثنى نقيض المقدم فلا ينتج لاحتمال كون اللازم اعم من
الملزوم فلا يلزم من عدم الخاص عدم العام الرابع ان يستثنى عين التالي فلا ينتج ايضا لما
ذكرنا ومنهم من اعتقد ان المقدم والتالي اذا كانا مثلا زوجين متعاكسين فاستثناء
نقيض المقدم وعين التالي ينتجان والحق ان هذا ليس ينتج بحسب صورة القياس بل بحسب
المادة اذا اللزوم بسبب القياس هو ما يلزم لوجود غير المادة ولا يلزم من قولنا ان كان
اب فج د الا ان ج د لا بد منه عند وجود اب وان اب لا يتصور وجوده دون ج د واما
ان اب لا بد منه عند وجود ج د ولا يتصور وجود ج د دون اب فذلك ليس لازما منه

في صورة القياس بل من مادة دون مادة ولذلك كانت الصالح اللازمة بسبب المواد معتبرة
لكان القياس في الشكل الثالث منتجا للكل ان كان المحمول فيه مساويا للموضوع وليس لذلك
ولكان عكس الكل الموجب كليا في بعض المواد والمثال فيه كما قال الشيخ واما اذا كانت
الشرطية منفصلة فان كانت ذات جزئين فقط موجبتين فايهما استثنيت عينه انتج
نقيض الباقي فايهما استثنيت نقيضه انتج عين الباقي مثاله هذا العدد اما زوج واما
فرد لكنه زوج فليس بفرد ولكنه فرد فليس بزوج ولكنه ليس بزوج فهو فرد
ولكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان احد الجزئين او كلاهما سالبا لم ينتج الا استثناء
النقيض كقولك اما ان لا يكون هذا الشخص حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان
فليس بنبات ولكنه نبات فليس بحيوان وكذلك اما ان يكون عبد الله في البحر
واما ان لا يغرق فانما ينتج هذا باستثناء النقيض ايضا وستعلم ان استثناء العين
لا يفيد في شيء من ذلك وان كانت المنفصلة ذات اجزاء كثيرة متناهية فايها
استثنيت نقيضه انتج الباقي على انفصالها وايها استثنيت عينه انتج نقيض
البواقي ولا ينتج لك عين واحدة منها الاستثناء نقيض الجميع غير واما اذا كانت
الاجزاء بلا نهاية فلا يفيد استثناء مثل ان يجعل محمولات الاجزاء الالوان الغير المتناهية
او شيئا مما اشبه ذلك التفسير قد ذكرنا ان القياس الاستثنائي اما ان يكون
من متصلة واما ان يكون من المنفصلة اما القسم الاول فقد فرغ منه واما القسم الثاني
فنذكره فنقول المنفصلة اما ان تكون حقيقية واما ان يكون غير حقيقية فان كانت
حقيقية ونعني بها التي منع الجمع والخلو معا فاما ان كانت ذات جزئين فقط واما
ان كانت ذات اجزاء فان كانت ذات جزئين فقط فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض
الاخر واستثناء نقيض ايهما كان ينتج عين الاخر لاستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما
معا ومثاله مذكور في الكتاب وان كانت ذات اجزاء كثيرة فاما ان يكون متناهية او غير
متناهية فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض البواقي واستثناء نقيض ايهما كان ينتج
منفصلة فنقول كل ج ا ونضمها الى الصغرى انتج من الشكل الثالث بعض اب وهو
نقيض الكبرى لا ضدها وان عكس النتيجة بالتناقض فنقول بعض ج ا ونضم اليها الصغرى
انتج بعض ب ا وهو ايضا نقيضها لا ضدها واما ان انطلت الصغرى بالتضاد
فنأخذ ضد النتيجة وهو كل ج ا ونضمها الى الكبرى انتج من الشكل الاول لا شيء من ج ب
وهو ضد الصغرى واخذنا بالتناقض فنقول بعض ج ا ولا شيء من ا ب انتج من الشكل
الاول ليس بعض ج ب واما القياس الجزئي من هذا الشكل فاذا اخذنا عكس النتيجة
بالتضاد لم يبطل به شيء كما في الاول فان اخذنا بالتناقض يبطل ومثاله بعض ج ب ولا شيء

من اب فليس بعض ج ا واما اذا اخذنا نقيضها وهو كل ج ا واضفنا اليه الكبرى انتج لا شيء من ج
اب وهو نقيض الصغرى وان اضفنا اليه الصغرى انتج من الشكل الثالث بعض اب وهو
نقيض الكبرى وان اخذناها بالتضاد فنقول بعض ج ا ونضيف اليها الكبرى انتج ليس بعض
ج ب وهذا لا يبطل الصغرى وان اضفناه الى الصغرى فلا ينتج اصلا لانهما جزئيتان
في الشكل الثالث فان عكست النتيجة بالتضاد لكي لم يحمل شيئا وان عكستها بالتناقض
انتج ضد كل واحدة من المقدمتين والضرب له مثلا فنقول كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا
فاذا اخذنا نقيض هذه النتيجة وهو لا شيء من ب ا واضفنا اليه الصغرى انتج من الشكل الاول
لا شيء من ج ا وكان كل ج ا وان واضفنا اليه الكبرى انتج من الثاني لا شيء من ج ب وكان كل
ج ب فتلخص هذا ان في الشكل الاول ينقض الصغرى بالشكل الثاني والكبرى بالشكل
الثالث وفي الشكل الثاني ينقض الصغرى بالاول والكبرى بالثالث وفي الشكل الثالث
ينقض الكبرى بالاول والصغرى بالثاني واما وجه شبهه بعكس القياس للخلف فانا
نأخذ في الخلف نقيض المطلوب الذي هو النتيجة اجزاء ويقرن به مقدمة صادقة فينتج منه
محالا ونستدل به على ان نقيض المطلوب محال فالمطلوب اذن حق وهو عكس القياس
بعينه الا ان العكس بعد قياس مفروغ عن تأليفه والخلف يكون مبتدأ الكن رد الخلف
الى الاستقامة هو بعينه عكس القياس من غير فرق لان الخلف قياس معمول توجد فيه
نقيض نتيجة الباطلة ويقرن بالصادقة فينتج الكذب فيه على انها صادقة قال الشيخ
فصل في قياس الخلف قياس الخلف هو الذي يبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه
فيكون هو بالحقيقة مركبا من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي مثاله ان لم يكن كل
اب حقا فنقيضه وهو ليس كل اب حق لكن كل ج ب فهذا اقتران من شرطي و
حملي ومن جملة ما سلف ذكره ينتج انه لم يكن كل اب فليس كل اج ثم نجعل النتيجة مقدمة
ويستثنى لكن كل اج وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وهو ان كل اب وهذا هو
صورة قياس الخلف وصورته استقامة بالشرطية وان كان الامر الكلي يتحير في تحليله
وقياس الخلف مشابه بعكس القياس لانه يوجد فيه نقيض مطلوب ما ويقرن به مقدمة
وينتج ابطال مسلم فلو ان نأخذ نقيض نتيجة قياس للخلف مع المقدمة المسلمة ينتج
المطلوب بالاستقامة كما لو قال كل اج وكل ج ب لانتج كل اب وكل قياس خلف اذا
عكس صار مستقيما ويفترق قياس الخلف وعكس القياس فان عكس القياس يكون
بعد قياس معمول واما قياس الخلف فهو مبتدأ وان كان بالقوة عكس القياس
الاستقامة فانظر الآن ان كل مطلوب بالعرضة وكيف يمكن ان يقترف به مقدمة ينتج
محالا وفي اي شكل يمكن ذلك التفسير ههنا ابحاث الاول في حقيقة القياس وصورته

وحقيقته راجعة الى الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على امتناعه وثبوته على ان الحق في
الطرف الآخر اذ الحق لا يعدو الشيء ونقيضه واما صورته فعلى وجهين احدهما مؤلف
من قياسين احدهما اقتراني متصل وحملي وثانيهما قياس استثنائي فيه نقيض التالي
ينتج نقيض المقدم مثاله اذا كان المطلوب ان كل ا ب فنقول ان لم يكن قولنا كل ا ب حقا
فنقيضه وهو ليس كل ا ب حقا فهذا هو الاقتراني المتصل وعندنا مقدمة صادقة بالاتفاق
وهو كل ج ب وهي حملية ينتج هذا الاقتران من الشكل الثالث ان لم يكن كل ا ب فاذا ليس كل
اج صادقا فاذا طرحنا هذا المقدم وهو قولنا ان لم يكن كل ا ب فاذا اقتصرنا على قولنا
ليس كل ا ب وكل ج ب كانت النتيجة ليس كل ا ج فيضم اليه المقدم المطرح فيحصل ما قلنا
لم يحصل هذه النتيجة مقدمة القياس الاستثنائي يستثنى نقيض تاليها ينتج نقيض المقدم فنقول
ان كان كل ا ب فاذا ليس كل ا ج لكن كل ا ج باتفاق الكل ينتج نقيض المقدم وهو
كل ا ب فتبين ان قياس الخلف راجع الى احد نقيض المطلوب مع مقدمة صادقة على التأليف
قياسي ينتج محالا ليستدل به على كون النقيض محالا اذ المحال لم يلزم والمقدمة الصادقة والتأليف
التأليف الصحيح فتعين لزومه من نقيض المطلوب فاذن هو محال فنقيضه الذي هو المطلوب
حق الوجه الثاني ما يستعمله القدماء فانهم يستعملون قياس الخلف على النمط الذي يستعمله
في بيان انتاج الشكل الثاني والثالث واقتصروا على ضم نقيض المطلوب الى مقدمة
صادقة بحسب يتألف منهما قياس منتج صحيح لا محالة كما فنقول القياس منتج واحدى
المقدمتين صادقة فلا يلزم منها الكذب فاذن الكذب لازم عن نقيض المطلوب
وما يلزم عنه الكذب فهو كذب فاذن المطلوب حق مثاله اذا اردنا ان نثبت
ان الاجسام ليست قديمة احد النقيض بهذه القضية وهو ان الاجسام قديمة واضفنا
اليه مقدمة صادقة وهي انه لا شيء من القديم بمؤلف ينتج ان الاجسام ليست بمؤلفة وانها
كذب لزم من قولنا ان الجسم قديم وهذا هو الذي ذكرنا الا انهم حذفوا المقدمة
والاستثناء في اللفظ واحدوا اسقطا منها **البحث الثاني** فيما ينتج من المطالب الاربعة
من كل شكل بالخلف اعلم ان المطالب الاربع كلها الا الكلي الموجب يمكن ان ينتج
من كل شكل بالخلف فانه يتبين بالشكلين الآخرين دون الاول لان نقيضه سالبة
جزئية فاما ان يجعل صغرى الاول ولا يمكن ذلك لما ذكرنا ان من شرطه ان تكون
صغراه موجبة واما ان يجعل كبراه ولا سبيل اليه لانها جزئية لكن يمكن ان يجعل
صغرى الثاني وكبرى الثالث واما الكلي السالب فيمكن بيانه بالاشكال الثلاثة
لان نقيضه موجبة جزئية فيمكن ان يجعل صغرى الاول والثاني ويضاف اليه مقدمة
كلية لانتاج المحال ويمكن ان يجعل صغرى الثالث وكبراه ايضا واما الموجبة الجزئية

فنقيضها السالبة الكلية فيمكن بيانها بالاشكال الثلاثة فيجعل كبرى الاول وصغرى الثاني وكبراه
وكبرى الثالث ويضم اليها مقدمة اخرى لانتاج المحال واما السالبة الجزئية فنقيضها
الموجبة الكلية فيمكن ان يجعل كبرى وصغرى في الاشكال الثلاثة ويضم اليها مقدمة
لانتاج المحال **البحث الثالث** في الفرق بين قياس الخلف والمستقيم وهو من وجوه
احدها ان الانسان في القياس المستقيم يقصد نحو الشيء المطلوب منه بقياس مؤلف
من مقدمتين صادقتين او مسلمتين واما في الخلف فلا يقصد في اول الامر المطلوب
بل يقصد اثبات شيء غير المطلوب وذلك الشيء بين الكذب وتوقف السبب الذي
منه لزم الكذب صح المطلوب ولذلك قيل يسمى الخلف خلفا لان الانسان يأتي من ورائه
وثانيها ان في القياس المستقيم توجد المقدمات الموافقة للمطلوب وفي الخلف احدى
المقدمتين كذلك والاخرى نقيض المطلوب وثالثها ان النتيجة في المستقيم غير مشكوك وفي
الخلف يوضع المسلم او لا ثم يوضع نقيضها **البحث الرابع** ان الخلف كيف يرجع الى
المستقيم اعلم ان الخلف يمكن رده الى المستقيم بان يوجد نقيض التالي المحال ويقرن بالمقدمة
الصادقة فينتج المطلوب على الاستقامة لكن لا يجب ان يرتد عند الاستقامة الى الشكل المستعمل في
الخلف فانه اذا كان المطلوب كليا موجبا ولا شك ان بيانه من طريق الخلف والثالث والثاني فاذا
رجع منها الى الاستقامة صار الشكل الاول مثاله كل ج ب هو المطلوب فيأخذ نقيضه وهو
ليس كل ج ب ونضيف اليه مقدمة بحسب يتألف منهما قياس منتج وهو كل ا ب فينتج من الشكل
الثاني ليس كل ج ا وهذا كذب ظاهر بالاتفاق وانما لزم من المقدمة المسلمة بينها وهي ليس
كل ج ب وما يلزم منه الكذب فهو كذب فاذن نقيضه وهو كل ج ب حق فاذا اردنا ان نرده
الى المستقيم نأخذ نقيض الكذب وهو كل ج ا ونقرن به المقدمة الصادقة وهي كل ا ب
من الشكل الاول بالاستقامة كل ج ب وذلك هو المطلوب فقد استعملنا الخلف في الشكل
الثاني واريد بالاستقامة الى الشكل الاول واذا اردنا ان نبين الموجب الكلي والخلف
من الشكل الثالث فيأخذ نقيض المطلوب وهو ليس كل ج ب ونضيف اليه كان كل ا
ا ج ليس كل ا ب وهو كذب فيأخذ نقيضه وهو كل ا ب ونضيف اليه المقدمة الحقة ا ج
من الشكل الاول كل ج ب وهو المطلوب فقد استعملنا الشكل الثالث في الخلف واريد
الاستقامة الى الاول فاما الكلي ا ب فيمكن بيانه بالخلف من الاشكال الثلاثة واما في الشكل
الاول فلان المطلوب لا شيء من ب ا فنقول لو لم يكن لا شيء من ب ا صادقا لكان نقيضه
وهو بعض ب ا صادقا ويمكن ان نضيف اليه مرة موجبة كلية واخرى سالبة كلية
اضفنا الموجبة الكلية اليه فنقول كل ا ج مقدمة صادقة ينتج لو لم يكن لا شيء من ب ا لكان
بعض ب ج هذا هو الخلف فاذا اردنا ان نرده الى المستقيم فيأخذ نقيض هذه النتيجة وهو

لا شي من ب ج ونضم اليه المقدمة الصادقة وهي كل ا ج فينتج من الشكل الثاني لا شي من ب ا وهو
المطلوب واما من الشكل الثاني فنقول لا شي من ب ا والا فنقيضه وهو بعض ب ا فنضم
اليه مقدمة صادقة وهو لا شي من ج ا فينتج من الشكل الثاني ليس بعض ب ج وهو كذب
فاذا اردنا ان نرده الى المستقيم فنقول كل ب ج ولا شي من ج ا فلا شي من ب ا وهو
المطلوب واما من الشكل الثالث فاذا قلنا لا شي من ب ا والا فليكن صادقا
نقيضه وهو بعض ب ا حقا وكل ب ج فينتج بعض ا ج وهو كذب لازم من نقيض المطلوب
وعند الاستقامة تصير هكذا لا شي من ا ج وكل ب ج فينتج لا شي من ا ب فينعكس الى
لا شي من ب ا وان جعلت الموجبة الحقة صغرى اريد عند الاستقامة الى الاول واما الخلف
الموجب فيمكن بيانه بالخلف من الاشكال فاذا اريد الى الاستقامة صار الاول ثانيا
والثالث اولا وفي الثاني ان استعمل المقدمة الصادقة كبرى اريد الى الاول
وان استعمل صغرى اريد الى الثالث مثال الشكل الاول بعض ج ب والا فنقيضه لا شي
من ج ب وكل ا ج فلا شي من ا ب فيأخذ نقيضه وهو بعض ا ب وكل ا ج فينتج بعض
ج ب فصار الاول عند الاستقامة ثانيا ومثاله في الثالث بعض ج ب والا فنقيضه لا شي من
ج ب وبعض ج ا فليس بعض ا ب وهذا كذب فيأخذ نقيضه وهو كل ا ب ونضيف
اليه المقدمة الصادقة ونجعلها صغرى فينتج من الاول بعض ج ب واما في الشكل الثاني
فمثاله اذا جعلت المقدمة الصادقة كبرى هو ان نقول بعض ج ب والا فنقيضه لا شي
من ج ب والمقدمة الصادقة كل ا ب فينتج لا شي من ج ا فيأخذ نقيضه وهو بعض ج ا
ونضيف اليه المقدمة الصادقة فينتج بعض ج ب فصار الشكل الاول وان جعلنا
المقدمة الصادقة صغرى اريد عند الاستقامة الى الثالث واما الخلف السالب
فيمكن بيانه بالخلف بالاشكال الثلثة والمقدمة الصادقة المضافة يجوز ان يكون موجبة
سالبة في الاول والثالث لكنها ان كانت موجبة وجعلت كبرى فيها اريد عند الاستقامة
فيها الى الثاني وان جعلت صغرى فيها اريد عند الاستقامة من الاول الى الثالث
ومن الثالث الى الاول وان كانت سالبة ولا يمكن الا ان تجعل فيها الكبرى اريد عند
الاستقامة الى الثالث فيها واما في الثاني فلا يمكن ان يضاف الى نقيضه الا
فان استعملت كبرى اريد الى الاول وان استعملت صغرى اريد الى الثالث وتعد
... بما ذكرنا على استخراج هذا **البحث الخامس** في ... الخلف وذهب بعض المنطقيين
الى ان قياس الخلف بعض الحد وهو باطل لان الخلف يكون في المواعد ومنهم قال انما
سمي الخلف خلفا لانه يقصد فيه الى النتيجة في اول الامر بل تعقد غير ما ... اذ انه
كأنه عاد الى النتيجة ... الا انه ياتي الى النتيجة من ورائها والاقرب ان الخلف ينتج المحال

هو يسمى المحال لا غير قال الشيخ **فصل في القياس الذي من مقدمات متقابلة** القياس الذي
من مقدمات متقابلة هو قياس مؤلف من مقدمتين مشتركتين في الحدود مختلفتين في
الكيف ولكن انما يروج بان يبدل الاسم في بعض الحدود حتى لا يفطن فلا يقال فيه مثلا
ان الانسان ضاحك والانسان ليس بضاحك ولكن يقولون بعد قولهم ان الانسان ضاحك
ان البشر ليس بضاحك ونتيجة هذا القياس هو ان الشيء ليس نفسه مثلا ان الانسان ليس
بشر وانما يستعمله المغالطون على سبيل التبكيت وربما استعمل على سبيل الجدل
اذا كان الخصم متناقضا في ما خذه بان يتسلم منه مقدمة ثم يتسلم منه مقدمات اخرى ينتج نقيض
تلك المسلمة فتخرج الى النتيجة ونقيضها الاول المسلم ويعمل قياس من متقابلين ينتج ان الشيء
ليس هو **التفسير** قد يولف قياس من مقدمتين متقابلين اما بالتضاد واما التناقض
ابدا لا ينتج منها ان الشيء ليس هو نفسه ويشترط المتقدمتان فيه في الحدود ولكن يروج
بتبديل الاسم في بعض الحدود لئلا يتفطن للحيلة فيه مثلا يؤخذ الانسان مرة انسان ومرة
بشرا فيتكلم عليه بما وقع كلم الاول ينتج ان الشيء ليس هو نفسه مثاله كل انسان
ضاحك ولا شي من البشر بضاحك فلا شي من الانسان ببشر اي لا شي من الانسان بالانسان
وهذا القياس يستعمله المغالطون على سبيل التبكيت والجدليون ايضا فانه يتسلم من الخصم
مقدمة ثم ينتج من مقدمات اخرى مسلمة نقيض تلك المقدمة المسلمة الاولى فينتج من المقدمة
الاولى ومن نقيضها اللازم من تلك المقدمات ان الشيء هو ليس هو وهذا النوع من
القياس لا يتالف في الشكل الاول لان صاحبه يا حد سا واحدا اعلى انه شيئان لم يتم
له الحيلة وانما يمكن هذا في الشكل الثاني والثالث اما في الشكل الثاني فيؤخذ موضع
المقدمتين اسمين مترادفين ويحمل عليهما شيء واحد بالايجاب والسلب واما
في الشكل الثالث فيجعل الموضوع لفظا واحدا والمحمول لفظين مترادفين مثاله
في الشكل الثاني كل انسان ضحاك ولا شي من البشر بضحاك ومثاله في الثالث
كل ضحاك انسان ولا شي من الضحاك ببشر وهذا لا يأتي في الشكل الاول فانك
لو قلت كل انسان بشر ولا شي من البشر بضحاك فلا يقع التقابل الا ان يجعل الحد
الثلاثة ومن الاسمي المترادفة فيكرر الاوسط بلفظ واحد فيقع التقابل بين الصغرى
والكبرى في المعنى قال الشيخ **فصل في المصادرة على المطلوب** المصادرة على المطلوب
الاول هو ان يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد فيه انتاجه مثل ان يقول ان كل انسان
بشر وكل بشر ضحاك وكل انسان ضحاك والكبرى ههنا والنتيجة شي واحد ولكن ابدل
الاسم احتيالا لتوهم المخالفة فان مقدمة جعلت هي النتيجة بتبديل اسم ما والمقدمة الاخرى
... طرفاها مترادفان ... واحد الاسمين مترادفين كما قلنا ان الانسان بشر وهو كون

إن الإنسان إنما هذا إذا كان المصادرة على المطلوب الأول بعكس واحد وأما في
الأكثر فإنما يقع ذلك في قياسات متركبة متقاربة بأن يكون المطلوب مبينا بمقدمة
تلك المقدمة إنما تبين بقياس ببعض مقدماته المطلوب نفسه وكلما كان أبعد كان
من القبول أقرب ثم تأملت في أنه كيف يمكن في كل شكل التفسير المصادرة على
المطلوب أما أن يكون في قياس واحد وإما أن يكون في قياسات متركبة أما القسم
الأول فمثاله مذكور في الكتاب وأما القسم الثاني فذلك أن يكون أن يبين المطلوب
بها لمقدمة تلك المقدمة إنما تبين بقياس ببعض مقدماته المطلوب نفسه ومثاله
من الشكل الذي في المقالة الأولى من كتاب أوقليدس هو أن الخطوط المتوازية إذا
وقع عليها خط قاطع لها كانت الزوايا كذا وكذا ومن مقدمات برهان ذلك
أن الخطين إذا وقع عليهما خط فتصير الزاويتين اللتين في جهة واحدة متعادلتين
لقائمتين لم يلتقيا وهو موضوع في مصادرات كتاب أوقليدس فإن رام أحد أن يبين
هذا ببرهان يقول إنهما إن التقيا حدث من الخطين والخط الواقع عليهما وكانت الزوايا
المثلث أعظم من قائمتين هذا خلف فإذن لا يلتقيان وقد صادر على المطلوب من حيث
لم يشعر لأن كون الزوايا من المثلث أعظم من قائمتين إنما تبين بعد صحة كون زوايا الخطوط
الثلاثة بتلك الأحوال صحون قد عرف شأن الزوايا في الخطين بزوايا المثلث وبيانه
زوايا المثلث بها ببيانه قد استعمل كون زوايا الخطين مع الخط الواقع متقدمة في بيان نفسه
واعلم أنه قد يمكن المصادرة على المطلوب الأول في الأشكال الثلاثة لكن إن كان المطلوب موجبا
كليا أمكن في الشكل الأول صغرى وكبرى وإن كان جزئيا ما لم يكن في الشكل الأول إلا صغرى وإن كان
سالبة كليا لم يمكن فيه إلا الكبرى وأما في الشكل الثاني فإن المطلوب فيه لا يكون إلا سالبا ففي
ضرب يصلح صغرى وفي ضرب يصلح كبرى هذا إن كان السالب كليا فإن كان جزئيا فيه لم يصلح
الصغرى وأما في الثالث إن كان موجبا جزئيا جاز صغرى وكبرى وإن كان سالبا جزئيا
لم يجز إلا كبرى وفي الأول لا يصح لأنه لا يصلح لا صغرى ولا كبرى قال الشيخ فصل في أنه
كيف يمكن أن يعلم الشيء ويجهل معا وكيف يعلم ويطلب به مقابل ما يعلم الإنسان الواحد
قد يعلم الشيء بعلم لا يخصه بل يعمه وغيره ويجهله فيما يخصه فلا يعلمه البتة أو يعتقد في خاصته
رأيا أو ظنا باطلا وهو لا يشعر مثل أن يكون الإنسان يعلم أن كل اثنين هو عدد زوج
ولا يعلم أن الاثنين اللذين في يدي زيد هو زوج أو ليس بزوج وربما ظنه فردا لأنه
لا يعلمه اثنين أو عنده أنه يعلمه اثنين ليس يخطر بباله أن كل اثنين زوج وهذا الجهل لا تناقض
فيه لأنه إنما علم ما فيه أن كل شيء يكون اثنين فهو زوج ولم يعلم أن كل اثنين زوج مهما علم
أن هذا الشيء اثنان علم حسه أنه زوج بعلمه الأول الكلي فيكون هذا علما كليا فلا يناقضه الجهل الجزئي

وقد يمكن أن يعلم الشيء بالقوة ويجهله بالفعل بأن يكون ليس إنما يعلم المقدمة الكبرى الكلية
بل الصغرى أيضا ولا يعلم النتيجة وذلك لأن العلم بهما شيء غير العلم بالنتيجة ولكنه علة
للعلم بالنتيجة وليس علة كيف اتفق بل إذا اقترنا بالفعل عند الذهن وأما إذا كانا
معلومين على الافتراق ولم يقترنا بعد أو لم يخطر بالبال معا موجهين نحو النتيجة فليسا
علة بالفعل فلا يلزم معلولهما وهو العلم بالنتيجة بالفعل مثل أن يكون إنسان يعلم أن كل
بغلة عاقر على حدة ويعلم أيضا أن هذا الحيوان بغلة ويراه منتفخ البطن فيظن
أنه حامل ولو اقترن عنده العلمان معا لما كان يظن هذا الظن وقد يمكن أن يتناقض الفكر
والوهم فإن الوهم تبيع الحس وكل شيء خالف المحسوس فإن الوهم إما أن يمنع وجوده
وإما أن يتخيل وجوده على نحو وجود المحسوسات فلهذا ما إن يعقل أن الكل متناه لا إلى ملأ
ولا إلى خلاء ولكنا لا نتصور في النفس أبدا إلا ملأ أو خلاء بعد ملأ بلا نهاية ويعقل أن
الكل مبدأ غير مشار إليه ولا له مكان ولا هو في جهة لكن الوهم يوجب وجوده على أحد
هذه الأحوال ولا محالة ويمكنه التخلص منها التفسير قال رحمه الله الغرض من هذا الكلام
هو الجواب عن شك ذكره مانن وهو أن المطلوب عندك بالقياس إما أن يكون معلوما أو
أن يكون مجهولا فإن كان معلوما فالطلب محال لأنه تحصيل للحاصل وتحصيل الحاصل محال وإن كان
مجهولا فإذا وجدته لم تعرفه كمن يطلب آبقا لا يعرفه بعينه فإنه إذا وجده لا يعرفه وقيل
إن هذا الرجل وغيره عارض سقراط بهذا الشك فتحير سقراط وأراد شكل من أقليدس أن يبين
عليه ولم يعلم أن الشبهة بعد ما فيه فإن الشبهة في هذا الشكل كالشبهة في جميع المجهولات
وحكى أفلاطون أنه قال بأن العلم تذكر وقال الفيلسوف كيف يتذكر علمي في موجودات
لم تكن موجودة البتة وأجاب عنه بأن بين أولا كيف يمكن أن يعلم الشيء ويجهل معا وأن
يعلم ويطلب طلبا منافيا للعلم وأجاب ثانيا أنه كيف أن يعلم الشيء ويجهل معا هو أن يعرف
الكلي الذي يعمه وغيره ويجهل عينه على الخصوص ومثاله هو أن الإنسان يعلم أن كل اثنين
هو عدد زوج ولا يعلم أن الاثنين اللذين في يد زيد هو زوج أو ليس بزوج وربما
ظنه فردا لأنه لا يعلمه اثنين أو عنده ما يعلمه اثنين ولا يخطر بباله أن كان اثنين زوج وبالجملة
فلا يناقض بين العلم بأن كل اثنين زوج وبين الجهل بأن الاثنين اللذين في يد زيد هل
هو زوج أم لا لأن الأول علم كلي وهذا جهل جزئي فالعلم بذلك الكلي لا يكون علما بالفعل
بهذا الجزئي والجهل بهذا الجزئي لا يكون جهلا بالفعل بذلك الكلي فلا يناقض إذن بينهما
ومهما علم أن هذا الشيء اثنان علم حسه أنه زوج بعلمه الأول الكلي فيكون هذا علما كليا
لا يناقضه الجهل الجزئي وبالجملة فإن كل اثنين علمناه أو لم نعلم فهو زوج علمناه أو لم نعلم
وكل اثنين علمناه فإنا نعلم أنه زوج وقد يمكن أن يعلم الشيء بالقوة ويجهل بالفعل وذلك

بانه يعلم المقدمتان على الاقتران ولم يخطر بالبال موجهين نحو النتيجة فانه وان كان العلم حاصلا بهما
فانهما ليسا علتين للعلم بالنتيجة بالفعل وانما يكونان علة للعلم بالنتيجة اذا اقترنا بالفعل عند
الذهن مثال ذلك انه يمكن ان يعرف ان كل بغلة عاقر على حده ويعلم ان هذا الحيوان بغلة
ويراه منتفخ البطن فيظن انه حامل ولو اقترن عنده العلمان لما كان يظن هذا واذا عرفت
امكان العلم والجهل معا بالشيء الواحد اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا او احدهما بالقوة
والاخر بالفعل حسن الى حل الشك وهو ان المطلوب معلوم لنا بالتصور بالفعل ومعلوم لنا
بالتصديق بالقوة لانه واقع تحت العلم الكلي وانما هو مجهول لنا بالتصديق من حيث هو مخصوص
بالفعل ولو كان معلوما من كل وجه لما كنا نطلبه وكذلك لو كان مجهولا من كل وجه لما امكن الطلب
فالمقدمة القائلة بان المعلوم لا يطلب ممنوعة على الاطلاق وانما المسلم المعلوم من وجه والمقدمة
القائلة ان ما لا يكون معلوما لا يعلم اذا وجد غير مسلمة مطلقة بل ما لا يعلم من وجه ما واذا كان
الشيء معلوما من وجه مجهولا من وجه امكن طلبه وتحصيل العلم به فانا اذا علمنا بالقوة اشياء كثيرة فلما
شاهدنا بالحس بعض تلك الجهات من غير طلب فانها في الحال تدخل بالفعل تحت العلم الاول
ونحاذي هذا ما اورده المشكك من مثال الابق فانا لما نعلم الابق بصورته ونعينه او لا نعلم
المطلوب بالتصور ولنا ان نعلم الطريق الى مكان الابق قيل معرفة مكانه نعلم الطريق الموصل
الى التصديق المطلوب فاذا سلكنا الطريق الى المطلوب وكان عندنا منه تصور سابق وطريق
مفضي اليه فاذا انتهينا اليه كان ذلك ادراكا للمطلوب كما انا اذا سلكنا الطريق الموصل
الى مكان الابق وكان عندنا منه تصور سابق فاذا انتهينا اليه عرفناه ولو انا كنا لم نشاهد
الابق قبله ولكن نتصور تاله علامة كل من يكون على تلك العلاقة فهو آبق ايضا وهذا مثل العلم
بالكبرى اذا انضم الى هذا علم آخر وهو وجدان تلك العلاقة في عبد فاذا رأينا على بابه آبقا
فكذلك اذا انضم الى الكبرى صغرى حصل العلم بالمطلوب فالعلاقة كالاوسط ووجدانها
في عبد كوجدان الاوسط للاصغر وكون ذي العلاقة آبقا علم كلي سابق يندرج تحته ان هذا
العبد الذي فيه تلك العلاقة آبق ايضا بالقوة كما ان اتصاف الاوسط بالاكبر علم كلي سابق
يندرج تحته ان الاصغر موصوف بالاكبر اندراجا بالقوة ولشيخنا وامامنا قدس الله
روحه شك على قول الشيخ وهو ان العلم بالمقدمتين كيف اتفق ليس يوجب علما بالنتيجة بل
لا بد من اقترانهما بالفعل في الذهن خاطرا بالبال موجهين نحو النتيجة حتى يكون العلم بهما منتجا
للعلم بالنتيجة فقال بالف الصغرى مع الكبرى اما ان يكون ماهية مغايرة لماهية الحدود
الاستة بكل واحد منها الى الاخر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فحينئذ يحصل بسبب
ايضا وذلك المغاير الى تلك الامور الثلثة مقدمة ثالثة ويكون القياس القريب مركبا
من مقدمات ثلثة وايضا فتخالف هذه المقدمة مع سائر المقدمتين لكون احدا مغايرا للثلث الاربعة

محسسة المحدث بسببه مقدمة رابعة ويكون الكلام فيه كما في الاول ويلزم التسلسل وهو محال
واما ان كان الحق هو الثاني وهو ان تألف الصغرى مع الكبرى ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود
الثلثة فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير واذا لم يحصل التصور المغاير لم يحصل التصديق المغاير
لكن العلم اما تصور واما تصديق فاذا لم يوجد امر لم يحصل هناك شعور زائد هذا
تمام الاشكال واقول وبالله التوفيق والعصمة وهو ان اقتران المقدمتين بالفعل في
الذهن وحضورهما معا والعلم باندراج الصغرى تحت الكبرى بالفعل اعتبار مغاير لنفس
المقدمتين وذلك لانهما اذا كانا معلومين بالافتراق ولم يخطر بالبال معا ولم يكن في
الذهن متفطن بالفعل لاندراج الاصغر تحت الاوسط والاوسط الاكبر لم يحصل العلم
بالنتيجة وهذا لا شك فيه والمثال يحققه ومعه عليه الشيخ انما ذكر المثال لتنبيه لا الاستدلال
فان هذا لا حاجة فيه الى دليل بل هو ظاهر عند العقل اما قوله يلزم بسبب انضمام هذا الاعتبار
الى المقدمتين مقدمة ثالثة ويكون القياس القريب مركبا من مقدمات ثلثة فان يعني انه يلزم
قضية مركبة من موضوع ومحمول ونسبة بينهما في جزء قياس مغايرة للمقدمتين منفصلة
عنهما بذاتها او يعني به انه يلزم اعتبار ونسبة لا تحقق بذاته الا مع المقدمتين اذ يعني
امرا ما لها فان عنيت به الاول فهذا ممنوع وذلك لان اقتران المقدمتين في الذهن
بالفعل والتفطن لاندراج الصغرى تحت الكبرى ليس امرا منفصلا عن المقدمتين بل هو
نفس المقدمتين على هذه الصفة وان عنيت به الثاني فظاهر انه لا يلزم منه تركيب القياس
من مقدمات ثلثة قال الشيخ **فصل** الاستقراء حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات
ذلك الكلي اما كلها وهو الاستقراء التام واما اكثرها وهو الاستقراء المشهور فكانه يحكم
بالاكثر على الواسطة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله ان كل حيوان طويل العمر فهو قليل
المرارة لان كل حيوان طويل العمر فهو مثل انسان وفرس وثور والانسان والفرس والثور
قليل المرارة ومن عادتهم انه لا يذكر وعلى هذا النظم بل يقتصر على ما هو كالصغرى
او ما هو كالكبرى **التفسير** ههنا اصناف من الاحتجاجات تشبه القياس فذكرها الشيخ في
هذا الكتاب فمنها الاستقراء وهو ضد القياس وذلك ان الاستقراء هو الحكم على الكلي
لوجود ذلك الحكم في جزئياته والقياس هو الحكم على الجزئي لوجود ذلك الحكم في الكلي
والاستقراء على قسمين احدهما الاستقراء التام وهو الحكم على الكلي لوجود ذلك في جميع
جزئياته بحسب الاستقراء منها شيء ويسمى الاستقراء التام وهو القياس المقسم المؤلف
من شرطي منفصل وحملي والثاني الاستقراء الغير التام وهو الحكم على كلي لوجوده في اكثر جزئياته
وهو الاستقراء المشهور والى هذين القسمين اشار الشيخ بقوله الاستقراء حكم على كلي لوجود
ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي اما كلها وهو الاستقراء التام واما اكثرها وهو الاستقراء

وهو المشهور اما القسم الاول فمثل ما اذا وقع الشك في ان الناطق هل هو مائت ام لا فتصفحنا
الحيوانات لا من جهة الناطق وغير الناطق بل من جهة قسمة اخرى كالماشي وغير الماشي فوجد
الامر ثابتا لجميع اجزا الاستقرا المحصلة نحكم على الحيوانات بسبب هذا الاستقرا وانه مائت
ثم نقل ذلك الى الناطق فيقول وكل ناطق حيوان وكل حيوان اما ماش واما غير ماش وكلاهما
مائت ينتج ان كل ناطق مائت وهذا انما يتاتى اذا كان الكلية قابلا لوجهين من القسمة
الحاصرة واما القسم الثاني وهو الاستقرا المشهور وهو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في
اكثر جزئيات ذلك الكلي مثاله قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان
والفرس والبقر وغيرها كذلك فحكم فيه بالاكبر على الاوسط لوجود ذلك الحكم في الاصغر
في الاصغر اعني جزئيات الاوسط وفي القياس حكم بالاكبر على الاصغر لوجود ذلك الحكم في
الاوسط والمثال المذكور في الكتاب قولنا كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة لان كل
حيوان طويل العمر فهو مثل انسان وفرس وبقر والانسان والفرس والبقر قليل المرارة
وكل حيوان طويل العمر قليل المرارة فصار ما حقه ان يكون حدا اصغر اوسط وما حقه ان يكون
حدا اوسط صار حدا اصغر فليكن مثال الحد الاصغر وهو ج انسانا وفرسا وبقرا
والحد الاوسط وهو ب طويل العمر والحد الاكبر وهو آ قليل المرارة فيقول في العكس كل
ج ب اي كل انسان وفرس وبقر حيوان طويل العمر وكل ب اي كل حيوان طويل العمر
فهو قليل المرارة فاذن كل ج اي كل انسان وفرس وبقر قليل المرارة وفي الاستقرا الامر
بخلافه الاوسط اصغر والاصغر اوسط وحط الاكبر بحاله فحكم بآ الاكبر على ب الاوسط لوجوده له
في الاصغر وانما يستعمل هذه الحجة الجدليون ومن عادتهم الاقتصار على ما هو كالصغرى مثل ان
يقولوا ان كل حيوان طويل العمر اما كذا واما كذا او ما هو كالكبرى مثل ان يقولوا لان
كذا وكذا قليل المرارة والاستقرا المشهور لا يفيد الا الظن لانه يحتمل ان يكون حكم ما لم
يستقرا بخلاف حكم ما استقري وان كان نادرا مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ
فكه الاسفل لانا وجدنا الانسان والفرس وغيرهما كذلك ثم نقل انه في البحر حيوانا يسمى
التمساح يحرك عند المضغ فكه الاعلى وربما كان المختلف بخلاف الكل فلهذا لا يفيد اليقين
قال الشيخ **فصل في التمثيل** واما التمثيل فهو الحكم على شي معين لوجود ذلك الحكم في
شي اخر معين او اشيا اخر معينة على ان ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه فيكون
المحكوم عليه هو المطلوب والمنقول منه الحكم هو المثال والمعنى المتشابه فيه هو الجامع
والحكم مثاله ان العالم محدث لانه جسم مؤلف فشابه البنا والبنا محدث فالعالم محدث
فها هنا عالم وبنا وجسمية ومحدث **التفسير** ومن اصناف ما يحتج به التمثيل وهو الحكم
على جزئي لثبوت ذلك الحكم في جزئي اخر مشابه له وهو يقع على اربعة اوجه احدها

الحاق الغائب بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم بالعلم وثانيها الحاق
الشاهد بالغائب كما يقال لو قدر واحد منا ميالا الى بعض الاشيا لقدر على ايجاد كل الاشيا
كما في حق الله سبحانه وتعالى وثالثها الحاق الغائب بغائب آخر كما يقال للمعتزلة الباري تعالى
يجب ان يكون عالما بالعلم كما انه مريد بالارادة ورابعها الحاق شاهد بشاهد اخر كما يقال المدرك
المدرك وجب ان يكون مدركا لقيام الادراك به كما ان المتحرك لقيام الحركة به فثبت ان
التمثيل حاصل في هذه الصور الاربعة وكلام الشيخ متناول لها واعلم ان التمثيل مشتمل على
اربعة امور المحكوم عليه وهو مثل العالم في المثال المذكور والشيخ ذكر انه هو المطلوب وليس
الامر كذلك بل المطلوب ثبوت الحدوث له والحكم وهو مثل المحدث والمنقول منه الحكم
وهو مثل البنا ومعنى مشترك وهو مثل الجسمية فاجتمعت اربعة حدود وهو لا يفيد
اليقين لانه لا يلزم من تماثل الشيئين في امر تماثلهما في جميع الامور فان المختلفات
متماثلة في امور ولا يلزم من ذلك تماثلها بلى لو ثبت ان المقتضي لثبوت الحكم في
محل الوفاق هو القدر المشترك بينه وبين محل الخلاف من ذلك محل الوفاق
في قابليته ذلك الحكم وحصول الشرائط وارتفاع الموانع لزم من ثبوت الحكم في
محل الوفاق ثبوته في محل الخلاف لا محالة واصعب التمثيل برهانا وايضا لو قصد به
اثبات حكم جزئي امكن ذلك وافاد العلم ويكون القياس منه على هيئة الشكل الثالث
مثل قولنا البنا جسم والبنا محدث فبعض الاجسام محدث اما اذا اريد به اثبات
الكلي فانه لا يمكن ذلك الا اذا بين ان الحكم معلل بالقدر المشترك وانه تمام
العلة لثبوت ذلك الحكم ولما عرف الجدليون ضعف هذا الاستدلال شرعوا في اثبات علية القدر
المشترك واحتجوا عليه بوجهين احدهما الطرد والعكس ويسمى الدوران ايضا والطرد
هو ان يثبت هذا الحكم لكل ما يوجد له هذا المعنى والعكس هو ان ينعدم هذا الحكم في كل
صورة لا يوجد فيها هذا المعنى المتشابه فيه وهذا ايضا ضعيف لا يفيد اليقين لان مبنى الطراد
والعكس على الاستقرا والاستقرا ضعيف لما بينا واما الاستقرا التام فانما يتحقق لو بان
انه ايما ثبت الوصف ثبت الحكم ففي الوصف ما ثبت في الفرع فلا بد وان يعرف ثبوت
الحكم في الفرع ليتم الاستقرا لكن ذلك لو ثبت لما احتاج الى التمثيل الا بتقدير
ثبوت الدوران التام لا يلزم العلية لاحتمال كونه جز العلية او شرط العلة او رافعا
للمانع وتحقق للقبول وايضا فلان دوران العلم مع المعدوم حاصل مع ان المعلول ليس
علة للعلم والثاني طريق السبر والتقسيم وهو التقسيم الذي لا يكون دائرا بين النفي و
الاثبات مثل ان يقولوا ثبوت الحدوث للبنا اما ان يكون لكونه موجودا او لكونه قائما
بالنفس او لكونه جسما ولا يمكن ان يكون لكونه موجودا والا لكان كل موجود محدثا وكذلك

لا لكونه قائما بالنفس والانسان كل قائم بالنفس محدث فتعين ان يكون حدوثه لكونه جسما والعالم
جسم فهو اذن محدث وهو المطلوب واعترض الشيخ عليه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون
هذا الحكم معللا بعلة وان يلزم ان الوجوب في كل حكم ان يكون معللا بعلة ولا يجب ذلك اذ لو
وجب ذلك لكانت علية العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل والثاني ان سلمنا
انه معلل ولكن لم قلتم ان حدوثه يكون اما لكذا او لكذا ولم لا يجوز ان يكون هاهنا قسم اخر سوى
ما ذكرتموه وعدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه وليس لكم ان تقولوا لو كان هاهنا صفة اخرى
لعرفناها او لكان بين ايدينا فيلزم ان كل احد يعرفه لان بعض الشيء المنظور فيه صفات
يخفى على كثير من حذاق الناظرين في الحال ويطلع عليه بعد حين من الدهر وربما لا يطلع
عليه اصلا والخفيل ببصره كل من كان سليم العين اذا كان بحذاءه في الهواء صحو والثالث
ان سلمنا انحصار الاوصاف فيما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يكون العلة مجموع الاوصاف او مجموع
بعضها لا كل واحد على الانفراد مثل ان يكون العلة كونه بناء وموجودا او كونه بناء وجسما
او كونه بناء وقائما بالنفس او كونه بناء وموجودا وجسما وقائما بالنفس وحكم المركب
يخالف حكم المفرد والرابع ان سلمنا ان العلة احد هذه الاقسام لكن لم لا يجوز ان يقال
هذا القسم ينقسم الى قسمين اي احد القسمين بخصوص وصفه وهو غير حاصل في الفرع
فلا يلزم تعدية الحكم اليه الا يرى ان الجسم ينقسم الى البسيط والمركب ثم يختلف حكم
واحد من القسمين حال الاشتراك في الجسمية حتى يخالف البسائط المركبات في كثير من
الاحكام وقال شيخنا واما منا ان هذه الاسولة كلها يرجع الى سوال واحد وهو منع
الحصر اما الاول فظاهر انه كذلك لانه لو قال حدوثه اما ان يكون لكذا او لكذا او لعلة لك
نفيت الحصر واثبت قسما اخر وهو كونه غير معلل فان المستدل لو اتم دليلا قاطعا
على الحصر سقط السوال واما الثاني فظاهر لانه قال لم لا يجوز ان يكون هاهنا قسم اخر
سوى ما ذكرتموه وهذا عبارة عن منع الحصر والثالث ايضا كذلك لانه لو ذكر ان
العلة اما كذا او اما كذا او اما كذا فانت اثبت قسما ثالثا وهو ما يتركب من القسمين
اللذين ذكرهما والمركب من الشيئين يكون مغايرا لكل واحد منهما واما الرابع
فكذلك ايضا لانه اذا انقسم الوصف المشترك الى قسمين فلا شك ان خصوصية
كل واحد منهما مغايرة له فانت بذكر تلك الخصوصية اثبت قسما اخر وراء ما ذكره
المستدل فظهر ان السوال المتوجه على هذه الطايفة ليس الا منع الحصر وان سلمنا كون
الوصف المشترك علة لكن لا يلزم من حصوله في الفرع حصول الحكم لاحتمال ان يكون خصوصية
الفرع مانعة من قبول ذلك الحكم اما لنفسها او لاختصاصها بصفة مانعة منها او لفوات
شرط اخر وبالجملة فلا شك ان محل الاجماع متفاوت محل النزاع بخصوصيتها فيجوز ان يكون

خصوصية محل الاجماع شرطا للعلية او خصوصية محل النزاع مانعا من الحكم والعاقل ان يقول قولكم
السوال الاول يرجع الى منع الحصر ليس كذلك لانه منع ان الحكم معلل ولا تعرض فيه لمنع الحصر
والدليل عليه هو ان المستدل لو اتم الدليل على كون هذا الحكم معللا وان كل حكم يجب ان يكون
معللا ينقطع هذه المطالبة وبقي سوال منع الحصر ولو اتم الدليل ايضا على انحصار الاوصاف
فيما ذكر لا ينقطع هذه المطالبة وهو كون هذا الحكم غير معلل فثبت ان هذا السوال مغاير لمنع
الحصر وقولكم السوال الثاني عبارة عن منع الحصر قلنا بلى نعم وما ذكر بعد هذا مستند المنع وان
ذكره لئلا يقول المستدل انه منع مكابرة قال الشيخ **فصل في الضمير** الضمير هو قياس حذفت مقدمته
الكبرى اما لظهورها او الاستغناء عنها كما جرت العادة به في التعاليم كقولك خطا اب اج خرجا
من المركز الى المحيط فثبت انهما متساويان وقد حذفت الكبرى واما لاخفاء كذب الكبرى اذا صرح بها
كقول الخطابي هذا الانسان يخاطب العدو فهو اذن خاين مسلم ولو قال كل من يخاطب للعدو
فهو خاين للثغر بان يناقض به قوله ولم يسلم **التفسير** قال رحمه الله ومن جملة ما يشبه القياس
الضمير وهو قياس ذكرت احدى مقدمتيه وهي الصغرى وحذفت الكبرى اما لظهورها
والاستغناء عنها واما لكذبها واخفائها لكذبها مثال الاول قولنا في الهندسة خطا اب
اج خرجا من المركز الى المحيط فهما اذن متساويان والمنتج لهذه النتيجة في الحقيقة هو تلك
المقدمة مع مقدمة اخرى وهي قولنا ان كل خطين خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان
الا ان هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية لا جرم حذفت لاجل الاستغناء عن ذكرها لظهورها
ومثال الثاني قولنا فلان يطوف بالليل فهو اذن مخلط فهذا توهم صحة هذه النتيجة واما لو صرح
بالكبرى وهو قولنا وكل من طاف بالليل فهو مخلط فهنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة
الكلية واذا وقف العقل على كذبها لم يتخطى صحة تلك النتيجة فلاجل هذا حذفت الكبرى
لئلا يبطل ظن النتيجة قال الشيخ **فصل في الراي** الراي مقدمة كلية محمودة في ان كذا كاين او غير
كاين وموجود او غير موجود وصواب فعله او غير صواب ويؤخذ ذاتي في الخطابة مهملة
واذا اهمل منها فيكتفي في الاغلب بتصريح تلك المقدمة على انها كبرى ويطوى الصغرى
كقولك للحسود دعها دون ذا الاحمق يتبجح **التفسير** قال رحمه الله عليه اما الاراء
المحمودة فهي قضايا مشهورة يصدق بها لا لمجرد العقل بل لاتفاق الجمهور عليها واعتقادهم
حقيتها مثل قولك ان العدل حسن والكذب قبيح وغيرها من المشهورات على ما سيأتي
بيانها ان شاء الله تعالى **وقوله** في ان كذا كاين او غير كاين موجود وغير موجود وصواب
فعله او غير صواب الفرق بين الموجود والصواب ظاهر اما الفرق بين الكاين والموجود
فلا نعرفه وقوله اذا اهمل منها فيكتفي في الاغلب بتصريح تلك المقدمة اقول قد عرفت
ان القياس لا يتالف الا من مقدمتين لكن تارة يطرح احد المقدمتين ويذكر الاخرى

فهنا في الاغلب يطلع الصوفي ويذكر هذه المقدمة المجهولة فقط مهملة في الخطابة ولو ذكرت معها
الصوفي يكون هكذا هذا حاسد وكل ويعادون فهذا يعادي وهذا صديق والاصدقاء لا يتعادون
فهذا ينتج وانما يذكر مهملة لانها لو ذكرت كلية ربما تنبه العقل فيها قال الشيخ فصل في
الدليل الدليل في هذا الموضع قياس اضماري حده الاوسط شيء اذا وجد للاصغر تبعه وجود
شيء اخر للاصغر دائما كيف كان ذلك التتبع ويكون ذلك على نظام الشكل الاول لو صرح
بمقدمتيه ومثاله قولك هذه المراة ذات لبن فهي اذا قد ولدت وربما سمي هذا القياس
نفسه دليلا وربما سمي به الحد الاوسط التفسير قال رحمه الله انما قال الدليل ههنا ولم يقل مطلقا
لانه قد يراد بالدليل الاستدلال بالمعلول على العلة كالاستدلال بالاحراق على مماسة النار
فالدليل يشارك القياس الاضماري من حيث انه قد حذف فيه المقدمة الكبرى والمتنازع فيه
بان الاوسط فيه شيء اذا وجد في الاصغر تبعه وجود شيء اخر فيه كيف كان ذلك الاتباع
وصورته اذا صرحت بالمقدمتين يكون هكذا هذه المراة ذات لبن وكل امراة ذات لبن
فقد ولدت فهذه المراة قد ولدت وربما يسمى القياس نفسه دليلا وربما يسمى الحد الاوسط
دليلا قال الشيخ فصل في العلامة واما العلامة فانه قياس اضماري حده الاوسط
اما اعم من الطرفين معا حتى لو صرح بمقدمتيه كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني
كقولك هذه المراة مصفارة فهي اذا حبلى واما اخص من الطرفين حتى لو صرح بمقدمتيه
كان المنتج منه من الشكل الثالث كقولك ان الشجعان ظلمة لان الحجاج كان شجاعا وكان ظالما
صورة هذا القياس لو صرح بالمقدمتين الحجاج شجاع والحجاج ظالم فالشجاع ظالم
التفسير قال رحمه الله ومن جملة ما له القياس العلامة وهو يشارك الضمير في
حذف الكبرى والمتنازع عنه بان الحد فيه اعم من الطرفين او اخص والمتنازع في الدليل
بان الدليل يكون في الشكل الاول والعلامة في الثاني والثالث واذا كان الاوسط
اعم من الطرفين وصرح بمقدمتيه كانت صورته هكذا هذه المراة مصفارة وكل حبلى
مصفارة فهذه المراة حبلى وعرفت ان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتج واما اذا كان اخص
من الطرفين وصرح بمقدمتيه كانت صورته هكذا الحجاج شجاع والحجاج ظالم فالشجعان
ظلمة قال الشيخ فصل في القياس الفراسي واما القياس الفراسي فانه يشبه بالدليل
من وجه وبالمثل من وجه والحد الاوسط فيه هيئة بدنية يوجد للانسان المتفرس فيه
ولحيوان اخر غير ناطق ويكون من شان تلك الهيئة ان يتبع مزاجا يتبعه خلق نفساني
اذا سلم ان الهيئات البدنية يتبع الامزجة والمواد ويتبع تلك الامزجة اخلاق
ما فيكون الامزجة والمواد علة للهيئة والخلق والهيئة والخلق تابعا لها في البدن و
ذلك في النفس ويكون حدوده اربعة كحدود التمثيل مثل زيد والاسد وعظم الاعالي

الموجودة لهما وهو معطى مسلم والشجاعة الموجودة للاسد مسلمة وزيد بالحجر بعد ان يتتبع اصناف الحيوان
المشارك للاسد في الاخلاق وكان كل ما يشاركه في الشجاعة يشاركه في هذه الهيئة ويخالفه كثيرا
في خلق اخر كالكرم المنسوب اليه الذي يخالفه فيه النمر ويشاركه في عظم الصدر والشجاعة
وما لا يشاركه في الشجاعة لا يشاركه في هذه وان شاركه في خلق اخر كالكرم فيقال ان فلانا عريض
الصدر شجاع لان الاسد عريض الصدر وشجاع التفسير قال رحمه الله من جملة ما يشبه القياس
الفراسي وهو الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن وحاصله راجع الى الاستدلال باحد
المعلولين على الاخر لان الخلق الظاهر والخلق الباطن معلولا علة واحدة وهو النفس والمزاج
فلهذا قال الحد الاوسط فيه هيئة بدنية توجد للانسان المتفرس فيه والحيوان الاخر غير ناطق ومن شان
تلك الهيئة ان يتبع مزاجا يتبعه خلق ما وهو يشبه التمثيل من وجه والدليل من وجه اما شبهه
بالتمثيل من حيث انه حكم على جزئي لوجوده في جزئي اخر شبيه به لان صورته هو ان يقال ان فلانا
شجاع لانه عريض الصدر كالاسد وله حدود اربعة كالتمثيل مثل زيد والاسد وعظم الاعالي والشجاعة
الموجودة للاسد وهي الاسد مسلمة وزيد بالحجر ذكرنا واما شبهه بالدليل فمن حيث ان الاوسط
فيه وهو عظم الاعالي يتبعه وجود شيء اخر للاصغر وهو الشجاعة فصل في التصور والتصديق
كل علم فانه اما تصور فقط واما تصديق وربما كان تصور بلا تصديق مثل من يتصور قول
القائل ان الخلا موجود ولا يصدق به ومثل من يتصور معنى الانسان وليس له فيه ولا في شيء
من المفردات تصديق ولا تكذيب وكل تصديق وتصور فاما مكتسب ببحث ما واما
واقع ابتداء والذي يكتسب به التصديق هو القياس وما يشبهه من الامور التي ذكرناها
والذي يكتسب به التصور فهو الحد وما يشبهه من الامور التي سنذكرها والقياس اجزاؤه مصدق
بها ومتصورة والحد اجزاؤه متصورة وليس يذهب ذلك الى غير نهاية حتى يكون تلك
الاجزاء انما يحصل العلم بها بالاكتساب من اجزاء اخرى هذا شانها الى غير النهاية ولكن
الامور تنتهي الى مصدق لا ومتصورات بلا واسطة والنعم المصدق بها بلا واسطة
التفسير قال رحمه الله الغرض من هذا الفصل بيان مبادئ القياسات من جهة ما يصدق بها
وقد ذكرنا ان الاقيسة بحسب موادها خمس البرهاني والجدلي والمغالطي والخطابي والشعري
وقد فرغنا من بيان التصور والتصديق وانه لا يمكن ان يكون كلها بديهية ولا يمكن ان
يكون كلها كسبية بل بعضها بديهي وبعضها كسبي بقي شيء اخر وهو ان مذهب الجمهور
ان التصورات بعضها بديهي وبعضها كسبي وخالفهم شيخنا واما منا رحمة الله عليه في
ذلك فقال فانه ليس شيء منها مكتسبا بل اما ان لا يكون شيء منها حاصلا او كان حاصلا
لكنه يكون بديهيا واحتج عليه بالشك الذي ذكر انه لا يمكن تحصيل العلم بالمجهول وهذا به
فقط التصور الذي يطلب الكتابة ان لم يكن مشعورا به اصلا استحال طلبه لان الذهن يكون

فاما لانه فيمتنع طلبه وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فيمتنع طلبه لان تحصيل الحاصل محال
قيل لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه والمطلوب هو تكميل ذلك الناقص ايضا
فهذه الحجة بعينها قائمة في التصديقات فوجب ان لا يكون شيء منها مكتسبا وذلك باطل قطعا
فيقول اما الاول فجوابه ان الوجه الذي صدق حكم العقل عليه بانه مشعور غير الوجه الذي
صدق عليه حكم العقل بانه غير مشعور به لامتناع اجتماع النقيضين وحينئذ يرجع التقسيم
في ذينك الوجهين واما الثاني فجوابه لا شك ان التصور من حيث انه تصور مغاير للتصديق
من حيث انه تصديق فيقع هذا التصديق حالة اشتماله على تصور الموضوع وتصور المحمول
وتصور السلب والايجاب لانه يجوز في العقل حصول هذه التصورات الاربعة منفكة
عن التصديق فالتصديق مجهول من حيث انه تصديق ولكنه معلوم من حيث انه تصور
اما التصور فهو شيء واحد فيستحيل ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه فظهر الفرق والكلام
على هذا من وجوه احدها ان هذا دعوى على خلاف ما هو معلوم بالضرورة وكل دعوى تكون على خلاف
ما هو معلوم بالضرورة فلا يلتفت اليه انما قلنا ان هذا على خلاف ما هو معلوم بالضرورة لانا نجد
انفسنا انها طالبة لتصورات مجهولة كتصور الحقائق الالهية لتصير متصورة وكتصور
الحقائق العقلية التي لا تحس بها ولا يدرك لها بالبديهة والوجدان وانكار هذا مكابرة
فثبت ان هذا الدعوى مخالف للعلم الضروري الوجداني فينبغي ان لا يلتفت اليه والثاني
ان سلمنا انه ليس على خلاف العلم الضروري لكن الشبهة التي ذكرتم غير مستقيم وبيان
ذلك من وجوه الاول قولكم التصور اما ان يكون مشعورا به واما ان لا يكون مشعورا به
قضية مهملة والمهملة في حكم الجزئي واذا كان كذلك فينبغي ان يراعى فيه شرائط التناقض
الذي ذكرت في تناقض الشخصيات وان كانت قضية كلية فكذلك يجب ان يراعى تلك
الشرائط مع زيادة شرط اخر على ما ذكرنا ومن شرط التناقض ان تعم النقيضان الصدق
والكذب واذا كان كذلك فلم قلتم ان هذا الشرط متحقق ههنا ولم لا يجوز ان يكون
القسمان كاذبا ويكون الحق الواسطة بينهما وبيان الواسطة وهو ان يقال التصور اما ان يكون
مشعورا به مطلقا واما ان يكون غير مشعور به مطلقا واما ان لا يكون كذلك بل يكون
مشعورا به من وجه دون وجه واذا كان هذه الاقسام الثلاثة موجودة في العقل فما ذكرتم
من التقسيم لا يكون دائرا بين النفي والاثبات فنحن نختار هذا القسم الثالث فلم قلتم
انه اذا كان على هذا الوجه لا يمكن اكتسابه وبيان ان الاقسام ثلاثة هو ان الاشياء
الكثيرة لا يصدق عليه الحكم بشيء مطلقا ولا يصدق عليه سلب ذلك الحكم مطلقا
مثلا اذا كان شيء ابيض واسود فانه لا يصدق انه اسود مطلقا ولا يصدق عليه
انه ابيض مطلقا بل الصادق عليه انه ابيض من وجه او اسود من وجه بل جميع المركبات

من مختلفين كذلك والذي يدل على ان التصور اذا كان على هذا الوجه فانه يمكن اكتسابه
لانكم سلمتم ان كل ما كان مشعورا به استحال طلبه فان كانت هذه القضية حقة فلا شك انه
يلزمه بطريق عكس النقيض ان كل ما لا يستحيل طلبه لم يكن مشعورا به فاذن التصور اذا كان
مشعورا به امكن طلبه ايضا قولكم ان كل ما لا يكون مشعورا به استحال طلبه يلزمه بطريق
عكس النقيض ان ما لا يستحيل طلبه يكون مشعورا به فثبت انه على كلا من القسمين امكن طلب
التصور المجهول فكان ما ذكرتم باطلا الوجه الثالث من الكلام قوله التصور شيء واحد قلنا
هذه قضية مهملة والمهملة في حكم الجزئي والجزئي لا ينتج الكلي فان ادعيتم ان كل تصور فانه واحد
فهذا ممنوع وبطلانه بين وذلك لان التصور اما ان يكون بحسب الاسم واما ان يكون بحسب
الحقيقة اما الاول فيجوز ان يكون معنى الاسم شيئا مركبا من اجزاء فيسال بما هو عن معنى الاسم
مثلا ان الشيء لا يعرف معنى المثلث لكن يعرف الشكل والاحاطة والضلع فيقال ما المثلث
فيقيل له الشكل الذي احاطت به اضلاع ثلثة فلا شك ان هذا الانسان يتصور معنى المثلث
المجهول فالمثلث معلوم من وجه مجهول من وجه ثم الوجه المعلوم عرف الوجه المجهول واما
الثاني فكذلك وذلك لان اي هيئة اذا كانت مركبة من اجزاء كانت تلك اي هيئة
من حيث هي مجهولة وكل واحد من تلك الاجزاء على حدة معلوما بالحس او الوجدان او البديهة
فيعرف تلك الهيئة بتلك الاجزاء المعلومة كما اذا قيل ما الانسان فيقال الحيوان الناطق
الذي يعرف كل واحد منها على حدة وبالجملة فالقول بان طلب التصورات المجهولة
محال قول لا يرتضيه العقل الذي سلم عن منازعة الوهم والخيال فالشيخ **فصل في المحسوسات**
هي امور اوقع التصديق بها الحس كقولك الثلج ابيض او قولك ان الشمس نيرة
التفسير قال رحمه الله لقائل ان يقول ان الحس يغلط كثيرا ومتى كان كذلك لا يكون
حكمه موثوقا به انما قلنا انه يغلط كثيرا وذلك لان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا والساكن
متحركا فالجالس في السفينة قد يحسها واقفة والشط متحركا مع ان الامر بالعكس ثم انك
وقد يرى الكبير صغيرا وبالعكس وغير ذلك من الصور التي ذكرت في اغلاط الحس واذا كان
كذلك لم يبق الوثوق بحكمه لانه قد صار متهما ولا شهادة للمتهم ولئن سلمنا ذلك لكنه
لا يفيد الحكم الكلي وان يفيد الحكم الجزئي ولا يعتبر الجزئيات في الحدود والبراهين فانه لا حد للفاسدات
ولا برهان عليها وقولك الثلج ابيض وان الشمس نيرة قضيتان كليتان والحس لما لم يكن
مدركا للكليات لم يمكن ان يكون هذا الحكم مستفادا من الحس بل ان كان فقد يكون من حاكم
اخر وايضا ان الحس لا يدرك الا الحاضر الموجود واما ما لا يكون حاضرا فانه يمتنع ان يدركه
ويحكم عليه وما لم يحصل الاتفاق وانه يمتنع ان يكون الحكم بخلاف ما شاهدناه فانه لا يمكن ان
يكون القضية مبدا البرهان الذي يطلب منه التصديق الجازم وايضا فان الحس لا يدرك

الا المحسوس وجرم الشمس وان كانت محسوسة فان موصوفيتها بلا نهاية وغير محسوسة فانها ليس من
قبيل المبصرات واذا كان كذلك لم يكن هذا الحكم مستفادا من الحس والجواب لانسلم ان
هذه الاسولة واردة على ظاهر الكلام الشيخ وانما يندفع هذه الشكوك عن كلامه بتاويل
كلامه فيقول لانسلم ان البصر يرتسم فيه صورة الشمس والضوء والكلام بيان حقيقة الشمس و
الضوء الى العقل واذا حصل في العقل بان الشمس مضيئة طبعا على معنى ان هذه الحقيقة غير منفكة
عن الضوء البتة فالحاكم بالحقيقة هو العقل ههنا لكن بمعاونة الحس لان الله تعالى انما خلق الحواس لاعانة
العقل على ادراك الكليات بواسطة انتزاعها من الجزئيات المحسوسات فهذه القضايا لما كانت
بها تعلق بالحس سميت محسوسات بهذا الاعتبار لا على معنى ان الحاكم بها والمدرك لها مجرد الحس
وعلى هذا التاويل اندفعت هذه الشكوك والشبهات قال الشيخ **فصل في المجربات** المجربات
هي امور اوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس وذلك انه اذا تكرر في احساسنا وجود
شيء لشيء مثل الاسهال للسقمونيا والحركات المرصودة للسماويات تكرر ذلك منا في الذكر واذا
تكرر ذلك منا في الذكر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر وهو انه لو كان هذا الامر
كالاسهال عن السقمونيا اتفاقيا عرضيا لا عن مقتضى طبيعة لكان لا يكون في اكثر الامر من غير اختلاف
انه اذا لم يوجد ذلك استندرت النفس الواقعة وطلبت سببا لما عرض فيما لم يوجد
واذا اجتمع هذا الاحساس وهذا الذكر مع هذا القياس اذعنت النفس بسبب ذلك
التصديق بان السقمونيا من شانها اذا شربت ان يسهل صاحبها **التفسير** قال رحمه
الله قد فسر التجربة بالدوران شيخنا ومولانا رحمه الله واعترض عليه من وجوه الاول
ان الشيء كما يدور مع العلة المؤثرة فيه فكذلك يدور مع الفصل المقوم لنوع تلك
العلة ومع خاصة المساوية له ومع شرط تأثيرها في المعلول مع ان شيئا منها ليس
بعلة الثاني ان المعلول يدور مع العلة وجودا وعدما فالعلة المساوية يدور مع
المعلول المساوي له وجودا وعدما مع ان المعلول ليس علة لعلته الثالث ان الانسان
في بلاد الزنج لا يكون الا اسود فلو ان انسانا ما راى الا الزنج فانه لا يجوز له ان يحكم
بان كل انسان اسود فعلم ان ذلك علمنا ان هذا الاعتبار فاسد الرابع ان هذه
القضايا التجربية لا يثبت صحتها الا بعد ثبوت مقدمات كثيرة مثل ان يقول ان الحكم
الحادث لا بد له من سبب وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم او حالا فيه
او محلا له او مساما له لا جائز ان يكون المؤثر نفس ذلك الجسم ولا ما يكون محلا له
ولا ما يكون مساما له ثم لا يمكن ابطال اسناد هذا الاثر الى الاجرام الا بابطال
الفاعل المختار وبالجملة انها يتوقف على مقدمات غامضة لا يعلم الا بالبرهان واذا
كان كذلك فلا يمكن جعلها من المبادي الغنية عن البرهان الخامس هذه القضايا التجربية

ان كانت غنية عن البرهان كانت من الاوليات فلا يكون لها قسما آخر وان كانت محتاجة
الى البرهان لم يكن جعلها من المبادي هذا مجموع الاسولة على هذا المقام وللقائل ان يقول ان الشيخ
لا يجعل مجرد الدوران موجبا لحكم العقل بصدق القضايا التجربية ولا نفس الاستقراء الناقص
ايضا بل يقول اذا شاهدنا حدوث شيء عقيب شيء مرارا غير محصورة من غير ان يكون هناك
سبب اوجب ذلك وتكرر ذلك في الذكر مرارا وتقرر مع هذه الاذكار قياس
طبيعي في الذهن وهو ان هذا الفعل دائم او اكثري وكل فعل دائم او اكثري فانه لا يكون
بالاتفاق ولا ايضا بسبب امر عرضي مفارق عنه فاذن سببه مقارن له اما ذلك
الشيء او امر يوجب ذلك الحادث عقيب ذلك الشيء وانما يتحقق التجربة اذا حصل اعتقاد
محكم ويثق لا ريب النفس فيه وما دام يبقى التردد والشك فهو الاستقراء الناقص وبالجملة
ونحن انما نحكم بانعقاد التجربة وتحققها لحصول اليقين حتى انه اذا لم يحصل اليقين عن تكرر
تلك الاذكار والشهادات لا يقول لذلك تجربة بل نسميه استقراء ناقصا وطردا وقد ذكرنا
حكمها فان قيل لا يمكن حصول اليقين من التجربة على ما ذكرتم من التفسير لما ذكرنا من الوجوه قلنا
نحن لا نشك في ان السقمونيا شيء من شانه ان يسهل الصفراء في بلادنا وان الخمر مسكر وان
السكنجبين مسكن الصفراء وان الضرب مؤلم وغير ذلك من القضايا التجربية وهذا
اليقين مستفاد من التجربة على معنى ان العقل حكم بهذه القضايا بواسطة التجربة على ما ذكرناه
من التفسير وما ذكرتم من الشكوك يجري مجرى شبه السوفسطائية في النقضيات واما قوله
هذه القضايا التجربية ان كانت من الاوليات فلا تكون قسما آخر قلنا انها من الاوليات لكنها
حاصلة للعقل بواسطة التجربة كما ان المحسوسات ايضا من الاوليات لكنها لما كانت حاصلة
بواسطة الحس جعلت قسما آخر وسميت باسم آخر فكذلك هذه القضايا التجربية لما
كانت حاصلة للنفس بواسطة التجربة سميت باسم خاص قال الشيخ **فصل في المتواترات**
المتواترات هي الامور المصدق بها من قبل تواتر الاخبار التي لا يصح في مثلها
المواطاة لا على الصدق ولا على الكذب لغرض من الاغراض كضرورة تصديقنا بوجود
الامصار والبلدان الموجودة وان لم نشاهدها قال الشيخ **فصل في المقبولات المقبولات**
آراء اوقع التصديق بها قول من يوثق بتصديقه فيما ينقل اما لامر سماوي يختص به
او لآراء ونظر قوي لم يذكر الاوليات لان هذه الاقسام الثلثة مواد البرهان لان البرهان
مركب من مقدمات يقينية لا يرتاب العقل فيها وهذه القضايا اعني المحسوسات المجربات
والاوليات يقينيات فلا كان الاولى ان يجمع بين هذه الاقسام في موضع واحد فنقدم
الاوليات فنقول القضية الاولية هي التي يصدق ويحكم بها العقل بصريحه لا بواسطة
شيء آخر وشرح ذلك ان كل قضية فلها موضوع ومحمول ونسبة بينهما وكل قضية فلا بد

لم يذكر به مثل اعتقادنا امورا قبلتها عن ائمة **التفسير** قال رحمه الله قد كان من الواجب صح

تصور محمولها وموضوعها كافيا في جزم الذهن بالنسبة وذلك المحمول الى ذلك الموضوع ايجابا
او سلبا عنه فتلك القضية هي المسماة بالاولية وانما سميت بالاولية لان العقل يحمل
ذلك المحمول عليه ابتداء واولا من غير واسطة شيء اخر بين ذلك الموضوع وذلك
المحمول ولا كذلك القضية المكتسبة فانه يحتاج فيه الى واسطة وذلك لانه يحمل المحمول
على الحد الاوسط ثم يحمل الاوسط على الموضوع الذي هو الاصغر ثم بعد يحمل ذلك المحمول على
ذلك الموضوع بواسطة حمل الحد الاوسط عليه فلا يكون هذا الحمل اولا بل ثانيا فان قيل هذه
القضية الاولية اما ان تكون من لوازم العقل واما ان لا تكون فان كان من لوازمه وجب ان
لا ينفك العقل من الشعور بها البتة وان يكون هذه القضايا حاضرة في الذهن ابدا وان
لم يكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا اولية قلت هذه القضايا من لوازم العقل بشرط
حضور تصور ماهية موضوعها ومحمولها في العقل فانه اذا احضر موضوعها ومحمولها في الذهن
فانه يجزم بثبوت محمولها لموضوعها من غير توقف اما اذا لم يحضر موضوعها ومحمولها في
الذهن فلا يوجب العقل ذلك لفوات شرط الايجاب وهو حضور الموضوع والمحمول
واذا فرغنا من ذلك فلنرجع الى ما تركنا ونقول قد عرفت ان القياس ينقسم الى
خمسة اقسام فمنها القياس البرهاني وقد ذكرنا مباديها ومنها القياس الاقناعي ومواده
غير مقاربة للنفس لكن تقع بها غالب ظن وتتابعه نفس مع تصور امكان نقيضه
النفس اذا ذكرته النفس مثل المقبولات والمظنونات والمشهورات في الظاهر
فان القياس المؤلف منها يسمى خطابيا اما المقبولات فهي قضايا ماخوذة من اهل التحصيل
يوثق بصدقهم اما لامر سماوي او لقوة راي وعلم مثل امور قبلناها من ائمة الشرائع
مثل ان المحسن يثاب له وان المسيء يعاقب عليه واما المظنونات فهي قضايا
يصدق بها اتباعا لغالب الظن مع تجويز نقيضه كما يقال ان فلانا يطوف بالليل
فهو سارق او يقال فلانا يناجي عدوك فهو عدوك وكل قضية لا يكون الاعتقاد
فيها جازما بل هناك امكان نقيضها مع الميل الاغلب الى ما اعتقد فهو من جملة
المظنونات كالمقبولات والمسلمات وهي مقدمات ماخوذة بحسب تسليم المخاطب التي
يلزم قبولها والاقتران بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما ويسمى مصادرات
واما مع مسامحة وطيب نفس ويسمى اصولا موضوعة واما المشهورات في الظاهر
ويسمى المشهورات بحسب الراي الغير المتعقب فهي مقدمات يميل اليها النفس بها
في اول ما يطلع عليها ويعتقد انها مشهورة لا يناقض فاذا رجعت الى النفس
لم يجدها مشهورة ومعادلة المثل ظنا اي ميلا من النفس مع تجويز نقيضه
او مكذبا مثل قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما فان من سمع هذا بالاتي

يتبدل ظن انه من المشهورات فاذا بغتة علم انه ليس بمشهور بل المشهور منع الظالم
لا الاعانة سواء كان من الاخ او من غيرها فسره الرسول صلى الله عليه وسلم بالمنع
من الظلم حين استفسر عنه كيفية نصرة الظالم قال الشيخ **فصل في الوهميات**
الوهميات هي آراء اوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس مصروفة الى حكم
المحسوسات لان قوة الوهم لا تتصور شيئا خلافها ومثال ذلك اعتقاد الكل من
الدهماء ما لم يصرف عنه قسرا ان الكل ينتهي الى خلاء او ملاء غير متناه وتصديق الاوهام
الفطرية كلها ان كل موجود فيجب ان يكون متحيزا في جهة وهذان المثالان من الوهميات
الكاذبة وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل مثل انه كما لا يمكن ان يتوهم جسمان في مكان واحد
وجسم في وقت واحد في مكانين فكذلك لا يوجد ولا يعقل وهذه الوهميات قوية جدا عند
الذهن والباطل منها انما يبطل بالعقل ومع بطلانه لا يزول عن الوهم فلذلك لا تتميز في
بادي الامر عن الاوليات العقلية ومشتبهاتها لانا اذا رجعنا الى شهادة الفطرة كانت
تشهد بها شهادتها بالعقليات ومعنى الفطرة ان يتوهم الانسان نفسه انه حصل في الدنيا
دفعة وهو بالغ عاقل لكنه لا يسمع رايا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر امة ولم يعرف
سياسة لكنه شاهد المحسوسات واخذ منها الخيالات ثم يعرض منها على ذهنه شيئا ويتشكك
فيه فان امكنه الشك فالفطرة لا تشهد به وان لم يمكنه الشك فهو ما يوجبه الفطرة وليس كل ما توجبه
فطرة الانسان بصادق بل كثير منها كاذب انما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلا
واما فطرة الذهن بالجملة فربما كان كاذبا وانما يكون هذا الكذب في الامور التي ليست
بمحسوسة الذات بل هي مبادي المحسوسات كالهيولى والصورة بل للعقل والباري عز وجل
او هي اعم من المحسوسات كالوحدة والكثرة والتناهي والعلة والمعلول وما اشبه ذلك فان
العقل لما كان يبتدي من مقدمات ساعده عليها الوهم فلا يناقض في شيء منها ولا ينازع
ثم اذا انتهى الى نتائج مضادة لمقتضى فطرة الوهم اخذ الوهم جهده في الامتناع عن تسليم
الحق اللازم فنعلم ان هذه الفطرة فاسدة وان السبب فيها ان هذه جبلة قوة لا تتصور شيئا
الا على نحو المحسوس وهذا اشتمل مساعدة الوهم للعقل في جميع المقدمات التي انتجت ان من الموجودات
ما ليس له وضع ولا هو في مكان ثم امتناعه عن التصديق بوجود هذا الشيء ففطرة الوهم في
المحسوسات وفي الخواص التي لها من جهة ما هي محسوسة مصدقة يتبعها العقل بل هي آلة العقل
في المحسوسات واما فطرتها [illegible] في امور التي ليست بمحسوسة ليصرفها الى وجود
محسوس فهي فطرة كاذبة **التفسير** قال رحمه الله القضايا الوهمية هي التي اوجبت اعتقادها
قوة الوهم التابعة للحس وهي اما صادقة لنفسه واما كاذبة اما الصادقة فكحكمها في المحسوسات
واما كاذبة مثل حكمها بان الجسم الواحد لا يوجد في مكانين في ان واحد وان الجسمين لا يكونان

في مكان واحد واما الكاذبة فهي حكمه في غير المحسوسات على وفق ما عهده من المحسوسات وذلك لان
قوة الوهم تابعة للحس فلا يدرك خلاف المحسوسات لانها قاصرة في نفسها ولذلك فانها تقصر
عن درك ذاتها فان الوهم نفسه لا يتمثل للوهم ولذلك كثير من المعاني الباطنة لا يدركها الوهم
الا مخيلة ذوات حجم ومقدار مثل الخوف والغضب والشهوة والنوم واذا كان الوهم لا يدرك
هذه الامور الا على نحو المحسوس فالاولى ان لا يدرك الامور التي قبل المحسوسات مثل الباري
تعالى والعقل والهيولى والصورة او ما بعد المحسوسات وغيرها مثل الوحدة والكثرة والعلة والمعلول
ونحوها وهذه القضايا الوهمية قوية جدا عند الذهن حتى لا يتميز في بادي الرأي ومفتتح
الفطرة عن الاوليات العقلية لانا اذا رجعنا الى شهادة الفطرة كانت الفطرة تشهد
بها كما تشهد بالاوليات العقلية فان قيل ما معنى الفطرة فنقول هو ان يفرض نفسك كانه
حصل في الدنيا دفعة واحدة وهو عاقل بالغ ولم يسمع رأيا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر امة
ولم يعرف سياسة لكنه شاهد المحسوسات واخذ منها الخيالات ثم عرض على ذهنه شيئا فان
لم يتشكك فيه فالفطرة لا تشهد به وليس كل ما يوجبه الفطرة الانسانية صادقا بل الصادق
ما توجبه فطرة القوة التي تسمى عقلا فان قيل ثم يعرف كذب الكاذب من هذه القضايا فنقول
بشهادة الفطرة العقلية وما يتأدى اليه مقتضاها من القياسات الصحيحة فان العقل يؤلف
قياسا من مقدمات لا ينازعه الوهم في صحتها ولا في كون تاليفها منتجا ثم يلزم من ذلك القياس
نتيجة مناقضة لحكم الوهم فيمتنع الوهم عن قبوله فيعلم بذلك ان هذا الحكم حكم فطرة فاسدة
وقوة لا يمكنها درك خلاف المحسوسات ومثاله ان يقول كل ما حصل في غير وجهة فلابد ان
يتميز منه يمينه عن يساره وفوقه عن تحته وكل ما كان كذلك فهو مركب وكل مركب ممكن وكل
ممكن فليس بواجب الوجود لذاته واذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود لذاته
يجب ان يكون مختصا بغير وجهة فهاهنا الوهم حكم بحكم وسلم ما يوجب نقيض هذا الحكم فعلمنا
انه حكم في غير المحسوسات كاذب واما حكم العقل فانه لا يكون كذلك فلا جرم علمنا انه صادق
واعترض شيخنا وامامنا رحمه الله على هذا الكلام قائلا ان قولكم كل موجود فلابد وان
يكون متحيزا او مشارا الى جهة حصه وسميه مساوية في القوة الاوليات قول باطل وذلك
لانا اذا عرضنا على عقلنا ان الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا
في المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا
القسم الثالث جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين النفي والاثبات بل لا نجد العقل جازما
بامتناعه البتة فثبت ان هذه المقدمة ليست في القوة كالاوليات ولئن سلمنا ان
الامر كذلك لكن ما ذكرتم من الفرق باطل وذلك لانكم حكمتم بفساد حكم الوهم بان كل
موجود في جهة لانه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمات تنتج نقيض ذلك الحكم فعلى

هذا التقدير انا نعلم ان حكم العقل صحيح اذا علمنا انه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم لكن هذا العلم
انما يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها وعلمنا ان العقل لم يحكم في شيء
منها بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة فمثل هذا العلم بصحة حكم العقل في القضية
المعينة يلزم ان يتوقف على علمه باحكام القضايا التي لا نهاية لها وعلى العلم بان شيئا منها
لا يوجب نقيض هذا الحكم لكن هذا الشرط يتعذر حصوله فيبقى المشروط متوقفا فيه وذلك
يوجب القدح في البديهيات وللقائل ان يقول الشيخ لا يدعي ان هذه القضايا الوهمية
كالاوليات في القوة في بادي الرأي وعند الطباع العامية وذلك لانه قال في موضع
يكاد ان يكون هذه الوهميات في قوة الاوليات وكاد لفظ يدل على ان الشيء لم يكن لكنه في
قريب من الكون ولا شك ان قولك كل موجود فانه يجب ان يكون في حيز او الى جهة يجزم
الذين يسمونه في بادي الامر ولهذا اعتقده كثير من العقلاء مثل الكرامية وغيرهم ويدعون
الضرورة في كل موجودين فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر او مباينا عنه بالجهة والا
نفيهما البتة الا من سرى عن الوهم الى درجة العقل فانه يثبت بينهما واسطة وهو ان
لا يكون موجودا الا في جهة ولا يكون حالا فيما هو في جهة اما قوله لم حكمتم بفساد حكم الوهم
لانه سلم مقدمات اوجبت نقيض حكمه لزم انه يعلم صحة الحكم العقلي بانه لا يحكم بما ينتج نقيض
حكمه قلنا نحن قد عرفنا صحة حكم العقل لنفسه وذاته اما الاوليات العقلية فلان صحتها
معلومة بالضرورة ولا يرتاب فيها عاقل البتة ومن يشك فيها فقد احتجب عقله فان
قيل اذا كانت هذه القضايا الوهمية كاذبة وهي في قوة الاوليات العقلية فلا يأمن
ان يكون هذه الاوليات العقلية كاذبة فيرتفع حينئذ الثقة عن النتيجة فنقول الاولى
العقل لا يمكن زواله كما بينا وهذه لما زالت علمت انها ليست يقينية فان قيل زعمتم
ان الحكم الذي توجبه الفطرة الانسانية ينقسم الى الصادق والكاذب فالصادق
ما توجبه فطرة العقل والكاذب ما توجبه فطرة الوهم فباي شيء يميز بينهما فنقول نحن
لا ندعي ان فطرة الوهم كاذبة مطلقا بل نقول فطرة الوهم كاذبة في غير المحسوسات
فقط وكيف نقول والوهم آلة العقل واما قولكم ما المميز بين حكم العقل والوهم
فنقول بما ذكرنا من ان العقل لا يصدق بما ينتج نقيض حكمه والوهم يصدق بما ينتج نقيض
حكمه لما ذكرنا من المثال فان قيل هذا التحقيق يوقف البديهيات على النظريات الموقوفة
على البديهيات فيقع الدور فنقول هذا الفرق ايضا قريب من البديهي فلهذا يكفي
فيه ادنى تنبه والحق ان الوهميات غير مساوية الاوليات في القوة والحقيقة اذ لو كانت
مساوية لها في الحقيقة لارتفعت الثقة عن البديهيات وان يظن في الظاهر المساواة
بينهما ولا حاجة الى الفرق بينهما في الحقيقة وان ذكر الشيخ الفرق بينهما لازالة ظن المساواة

بها في الظاهر قال الشيخ فصل في الذائعات واما الذائعات فهي مقدمات واراء مشهورة
محمودة اوجب التصديق بها اما شهادة الكل مثل ان العدل جميل واما شهادة الاكثر واما
شهادة العلماء او شهادة اكثرهم او الافاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور وليس الذائعات
من جهة ما هي هي مما يقع التصديق بها في الفطرة فان ما كان من الذائعات ليس باولي
عقلي ولا وهمي فانها غير فطرية ولكنها متقررة عند الانفس لان العادة تستمر عليها منذ
الصبى وللمصلحة الاتفاقية وربما دعا اليها محبة التسالم والاصطلاح المضطر اليها الانسان
او شيء من الاخلاق الانسانية مثل الحياء والاستيناس او سنن قديمة بقيت ولم تنسخ
او الاستقراء الكثير او كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين ان يكون حقا صرفا او باطلا
صرفا فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الاطلاق واذا اردت ان تعرف الفرق بين الاولي
والفطري فاعرض قولك العدل جميل والكذب قبيح على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا
الفصل وتكلف الشك فيهما تجد الشك متأتيا فيهما وغير متأت في ان الكل اعظم من الجزء
وهو حق اولي وفي ان الكل ينتهي عند شيء خارج خلاء او ملاء وهو باطل وهمي والاوليات
والوهميات ايضا ذائعة وربما عرض من الاسباب ما يزيف الوهميات فاخرجها عن الذائعات
التفسير قال رحمه الله مبادئ القياس الجدلي المسلمات والمقبولات والمشهورات اما
المسلمات والمقبولات فقد ذكرناها واما المشهورات فهي قضايا محمودة ويصدق بها لا لمجرد
العقل بل لاتفاق الناس عليها واعتقادهم خفيها حتى لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه
وحسه ولم يؤدب بقبول قضايا والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم
لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك
من الاخلاق والعادات ومحبة التسالم وصلاح المعيشة لم يقض بها الانسان طاعة لعقله
او وهمه او حسه مثل حكمنا ان العدل حسن وان الكذب قبيح وايلام البرئ عن الجناية قبيح وكشف
العورة في المحافل منكر والاحسان الى الغير حسن محمود وليس شيء من هذه القضايا يوجبه
العقل المجرد بل تميل اليه النفس ترجيحا او لانها عادة قديمة لم تنسخ او ركونا الى مذهب تقليده
او غير ذلك من الاخلاق والعادات ولو قدر الانسان نفسه انه خلق دفعة تام العقل خاليا
عن هذه العادات والاحوال والاخلاق وعرض على نفسه هذه القضايا فانه يبقى مترددا فيها
ولا يحكم فيها بشيء ولا كذلك حكمه بان الكل اعظم من الجزء فبهذا علم ان هذه القضية فطرية اولية وتلك
القضايا المشهورة ليست فطرية اولية ولشيخنا وامامنا افضل المتقدمين والمتأخرين
على هذا المقام كلام وهو ان هذه القضايا المشهورة اما ان يبلغ في القوة والشدة الى حد
هو الاوليات او ما يبلغ الى تلك الحد فان لم يبلغ الى ذلك الحد فلا حاجة الى هذا الفرق وان
بلغت الى ذلك الحد فهذا الفرق لا يزيل هذا الاشتباه وبيانه من وجوه احدها ان الفضي

ما في الباب هو انا نفرض زوال الاخلاق والعادات عن انفسنا الا ان فرض الخلو لا يوجب
حصول ذلك الخلو فان ناسي القلب اذا فرض نفسه ناسيا لا يصير ناسيا بسبب هذا
الفرض فاذا علمت ان حصول الالف والعادة لا يوجب التباس الاوليات بغيرها ثم ان
فرض زوال الالف والعادة لا يوجب زوالها بحسبه نقول انا وان فرضنا زوال هذه
الامور والاحوال فلعلها ما زالت بل بقيت وعلى تقدير البقاء فالموجب للنفي باق
عند هذا الفرض فوجب ان لا يزول النفي والثاني هب ان فرض الزوال موجب الزوال ولكن ربما
حصل للانسان اخلاق كثيرة ولا يكون له شعور بها واذا لم يكن له شعور بها امتنع ان يفرض زوالها
ومع قيام هذا الاحتمال كان بقاء سبب الغلط قائما على سبيل الاحتمال فوجب ان لا يزول الشك
والثالث ان الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين الاوليات وبين المشهورات يحتمل ان يكون ايضا
من باب المشهورات فيفتقر امتياز الطريق الذي ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر وتسلسل
والرابع ان الطريق الذي ذكرتم في الفرق بين المشهورات والاوليات غير معلوم بالبديهة بل
لا تعلم الا بالفكر والنظر الدقيق فالقول بان البديهيات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق
توقيف للحكم بصحة البديهيات على النظريات والنظريات موقوفة على البديهيات فيلزم الدور ويلزم
سقوط البديهيات والنظريات والكلام على هذه الشكوك ان يقال نحن لا ندعي ان هذه المشهورات بلغت
الى الاوليات في القوة والشدة في الحقيقة وانما ندعي ان من هذه المشهورات ما هي التي اتفق عليه الكل يكاد
يشبه الاوليات في بادي النظر وعند ضعفاء العقول الذين لا يرجعون الى العقل في كل ما يقع لهم
من الامر لذلك وذلك لان بعض الناس زعموا ان العلم بكون الظلم قبيحا وبكون الكذب قبيحا معلوم
بالضرورة ونحن نقول يجب ان يرجع الى العقل ويعتبر مجرد العقل ولا يلتفت الى غيره من
الاحكام ويقطع النظر عن كل ما عداه وعند ذلك قضية حكم العقل تعدت تجدها لمن قصده حكما
جازما من غير شك وريب فانا نسميها قضية اولية وما لا يكون كذلك فلا نسميه اولية بل باسم آخر
كما ذكرنا وقوله فرض الخلو عن الاخلاق والعادات لا يوجب الخلو عنها قلنا نحن لا ندعي ان
فرض الخلو عن الشيء يقتضي الخلو عنه ولكن نقول ان العقل يمكنه تجريد الشيء عن غيره بمعنى انه لا يعتبره
معه بل يعتبر الغير فحسب وعند ذلك او احكم بحكم على شيء علم بالضرورة ان هذا الحكم متفق ذلك
الغير فيهما اذا اعتبرنا العقل فحسب وقطعنا النظر عن كل ما يوجب حكما ثم وجدنا العقل حكم
نقيضه حكما جازما علمنا ان هذه القضية عقلية محضة وهذا القدر معلوم بالضرورة وقوله
هب ان فرض الزوال يوجب الزوال لكن يجوز ان يكون عند الانسان اخلاق كثيرة لا يشعر بها
فلا يمكنه فرض زوالها قلنا نحن لا نحتاج الى ان الحكم بكون القضية عقلية صرفة الا الى الرجوع
الى العقل المحض فعند ذلك كل حاكم بصحة العقل المجرد كان حقا اوليا ولا حاجة الى الشعور
بجميع ما عدا العقل من الصفات والاخلاق والعادات قوله هذا الطريق الذي ذكرتم يحتمل

ان يكون من القضايا الحقة ويحتمل ان يكون من المشهورات فان هذه القضية حقة لا يدرك العقل بها
الله قوله هذا الفرق غير معلوم بالبديهة قلنا هو معلوم بادنى تنبيه وهو ان يرجع الانسان
الى عقله ويعتبر حكمه بحسب فانه يظهر له الفرق بين الاوليات وبين المشهورات وقولكم انه
يفتقر الى نظر دقيق قلت لا نسلم بل الانسان اذا ارجع عقله وتفكر ادنى تفكر علم ان هذه المشهورات
ليست في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وان الكل اعظم من الجزء وان
الجسم الواحد لا يكون في زمان واحد في مكانين وغير ذلك من الاوليات قال الشيخ
فصل واما الذايعات المحمودة في بادي الرأي الغير المتعقب فهي آراء اذا عرضت على الانسان
العامي الغير متفقه او المتفقه الغافلة عرضا بغتة اذعنت له واذا تعقب لم يكن
محمودة لقول القائل يجب ان تنصر اخاك ظالما او مظلوما ولبس الشيء الواحد وايجاب في
البادي بالقياس الى كل سامع بل الى نفس نفس التفسير قال رحمه الله قد مضى شرح
الكلام فلا نعيده قال الشيخ فصل في المظنونات المظنونات هي آراء يقع التصديق
بها لا على الثبات بل يخطر امكان نقيضها بالبال ولكن الذهن يكون اليها اميل فانه لم
يخطر امكان نقيضها بالبال وكان اذا عرض نقيضها على الذهن لم يقبله الذهن ولم
يتزلزل فليس بمظنون صرف بل هو معتقد فانه قيل له مظنون فباشتراك الاسم وكذلك انما
يقال ذلك لمعتقد غير حق او غير واجب القبول او غير دائم الحقية وما كان من المعتقدات
غير حق او غير واجب القبول وكان لا يخطر نقيضه بالبال ولكنه اذا تكلف اخطاره بالبال
لم يجب ان يجحد ويقبل بعد تشنيعا او مغالطا فيه بحسب الشهرة فهو الذايع من البادي
وبذلك يفصل من المظنون التفسير قد مر تفسير هذا ايضا قال الشيخ فصل في المخيلات
المخيلات هي مقدمات ليست يقال للتصديق بها بل لتخييل شيء على انه شيء آخر وعلى سبيل
المحاكاة وتتبعه من الاكثر نفرة النفس عن شيء او ترغيبها فيه وبالجملة قبض او بسط مثل
تشبيهنا العسل بالمرة المقيئة فينفر عنه الطبع وكتشبيهنا التهور بالشجاعة او الجبن بالاحتياط
فيرغب فيه الطبع التفسير قال رحمه الله المخيلات هي القضايا التي يقال لها لا للتصديق بها
بل للتخييل فيعرض للنفس تاثرا عجيبا من قبض او بسط او اقدام او احجام مثلا من يرى
ان ما يشرب العسل فارا وان ينفره عنه فيقول له لا تشربه فانه مرة مقيئة او ان ما
يحتاج الى شرب الدواء ولا يشربه فارا وان يرغبه فيه فيقول اشربه فانه الشراب او الجلاب
فيجد السامع بهذه الاقوال في نفسه وان لم يعتقد فيها اثبات المصدق واكثر الناس يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه او يتركونه بسبب الاذعان لهذه المقدمات لا عن رؤية وفكر
وغلبة ظن بل للتخييل المؤثر في النفس والاوليات والمشهورات يفعل هذا التخييل فيجوز
استعمالها بدل هذه المخيلات لكنها قد يخص باسم المخيلات ما يكون تاثيرها بالمحاكاة ولسبه الشيء

بالشيء فقط وهذه القضايا هي مبادي القياسات الشعرية قال الشيخ فصل في الاوليات
الاوليات قضايا او مقدمات تحدث في الانسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب
التصديق بها الا ذواتها والمعنى انه لا علة لها قضية وهو القوة العقلية الجامعة بين البسيط
على سبيل ايجاب وسلب او احدث البسايط من الماصك اما معونة الحس والخيال او
اخر في الانسان ثم الفهم المفكرة الجامعة فوجب ان يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة
اخرى من غير ان يشعر ان هذا استفيد في الحال بل يظن الانسان انه انما كان عالما به
من غير ان يكون الفطرة الوهمية تستدعي اليها على ما نبينه ومثال ذلك ان الكل اعظم
من الجزء وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر نعم قد يمكن ان يفيد
الحس تصور الكل والاعظم والجزء واما التصديق بهذه القضية فهو جبلية وقد كان من
الوهميات صادقة على ما اوضحناه فهي من هذه الجبلية التفسير قال رحمه الله قد مضى شرح
هذا الكلام فيما تقدم فقد فرغنا من شرح الكلام الذي اورده الشيخ في هذا الكتاب
في المبادي لكن بعد بقيت اصناف الاوائل بقيت مقدمات هي مبادي لم يذكرها
الشيخ في هذا الكتاب منها الحدسيات وهي القضايا التي يصدق بها بواسطة الحس
وحدس قوي جدا من النفس يزيل عن الذهن الشك ويزول معه الشك والحدس سرعة
انتقال الذهن من معلوم الى مجهول وذلك مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لما نشاهد
من اختلاف هيئة تشكل النور فيه بسبب القرب والبعد من الشمس وهذا الحكم حدسي
وفيه ايضا قياس خفي كما في التجربيات وهو ان نور القمر لو لا انه من الشمس لما اختلفت
اشكاله باختلاف قربه وبعده من الشمس على الدوام على نسق واحد لانه اما يكون
بالاتفاق او بامر خارجي لا يدوم ومنها المتواترات وهي قضايا اوجب العقل
التصديق بها بواسطة اخبار جماعة تسكن النفس عن تواطئهم واتفاقهم على
الاخبار مطمئن اليها النفس بحيث لو اراد ان يشك فيها امتنع عليه وهذا مثل
اعتقادنا بوجود مكة وبغداد وبنبينا محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم بسبب تواتر
الشهادات وكثرتها بحيث لم يبق للشك فيه مكان وليس لهذه الاخبارات عدد
معين يؤثر النقصان والزيادة عليه فيه بل المعتبر فيه العدد الذي يقع معه اليقين
وسكون النفس فاذا حصل اليقين نعلم بوجود كمال العدد الموجب لليقين فاليقين
هو القاضي بكمال العدد لا العدد وفيه ايضا قوة قياسية فان قائلا لو قال ان بغداد
موجود ونعتقد معه انه ليس يتواطى عن غرض او تعصب وكل من يقول قولا لا عن غرض
وتعصب فهو صادق وهذه القضايا والمجربات والحدسيات لا يمكن ان يثبت على جاحدها
لان جحوده ان كان عن بلد فلا يمكن المحاجة وان كان لانه لم يستوف ما تولاه المجرب والحادس

او المتيقن بانه اخبر عنه من الاخبار لم يسلك الطريق الذي يفضي به الى اليقين لا يمكن
ان يعتقد بها وفي الجملة المعول عليه في هذه القضايا حصول اليقين فان حصل فقد
انعقد سببها وان لم يحصل اليقين علم عدم انعقاد سببها ومنها القضايا التي قياساتها
معها وهي قضايا يحكم العقل بصدقها بواسطة لكن ذلك الوسط موجود بالفطرة حاضر
للذهن لا يحتاج الى الاحضار بل كلما خطر احدى مقدمتي المطلوب بالبال خطر الوسط
بالبال من غير حاجة الى كسبه مثل قولك ان الاثنين نصف الاربعة فان من عرف الاربعة
والاثنين والنصف يحصل له الوسط وهو ان النصف احد قسمي الشيء المساوي الآخر
ومنها المشهورات وهي القضايا التي يصدق بها على اعتقاد انها اوليه او مشهوره
او مقبوله او مسلمه لاشتباهها بشيء من ذلك ولا يكون هي باعيانها وهذه الاشتباه
اما ان يكون بسبب اللفظ او المعنى وسيأتي تفصيله في المغالطات البحث الثاني في تقسيم
لهذه الاصناف القضيه اما ان يكون مصدقا بها واما ان لا يكون اما الاول فاما ان يكون
التصديق به على وجه ضروريه او على وجه تسليم او على وجه ظن غالب اما الذي على وجه الضروره
فاما ان يكون ضروريه ظاهره وذلك اما بالحس او التجربه وما معها او بالتواتر واما ان
يكون ضروريه باطنه فالضروريه الباطنه اما ان يكون عن العقل واما ان يكون خارجا عنه
والتي عن العقل فاما ان يكون عنه على تجرده او يكون عنه مستعينا بشيء فالتي عن تجرد العقل
هي الاوليات للواجبة القبول واما الذي عنه مع استعانة بشيء آخر فاما ان يكون المعنى
غير عزيز فيه فيكون هذا التصديق الحاصل بالكسب وذلك يكون بعد المبادي
والكلام في المبادي واما ان يكون المعنى عزيزا في العقل اي حاضرا فيه وهي المقدمات
الفطريه القياس واما الذي هو خارج عن العقل فهو حكم الوهم واما ما يكون على سبيل
تسليم صواب فاما على تسليم مشترك فيه واما على تسليم من واحد خاص والمشترك فيه
اما ان يكون متعارفا في الناس كلهم واما ان يكون في طايفة مخصوصه والاول يختص باسم
المشهورات المطلقه والثاني يختص باسم المشهورات المحدوده ومنها المقبولات وما يكون
التسليم فيه من واحد خاص يختص باسم المسلمات واما ما هو على سبيل تسليم غلط فهو
المشبهات وما يكون على وجه غالب ظن فهو المظنونات واما ما يكون غير مصدق به لكنه اذا
التحس القايم مقام التصديق فيسمى المخيلات فهذه اقسام القضايا التي هي مبادي الحجج و
هذه قسمة دايره بين النفي والاثبات لكنها بعض يسير المبادي في حاضر وبابه التوفيق
البحث الثالث في مواد الحجج قد ذكرنا ان اشرف الحجج هو البرهان ومواده اليقينيات
وهي الاوليات والمشاهدات الباطنه والظاهره اذا لم يكن بسبب بغلط الحس من
ضعف فيه او معنى في المحسوس من صغر او حركه او بعد او قرب مفرطين او لكثافة

المتوسط

المتوسط وغير ذلك وكذلك الحدسيات والمتواترات والقياسات الفطريه والوهميات
اذا كانت في المحسوسات فهذه مواد القياس البرهاني لان المطلوب من البرهان اليقين واما مواد
القياس الجدلي فالمشهورات والمسلمات والجدل منافع الاولى انه لا شك ان مصالح الانسان
في الدنيا والاخره منوطه باعتقاد راسخ في ثبوت المبدا والمعاد وذلك الاعتقاد لا يتحقق
الا باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته منزه عن انحاء النقص موصوف بصفات
الجلال والاكرام وهذه العقايد ان لم يكن مؤيده بنوع حجه ضعفت وتعرضت للزوال بادنى
سؤال ولا يمكن توثيقها على البراهين اليقينيه لعجز الاكثر عن ادراكها فلا بد وان يقرر تلك
العقايد في قلوب الجمهور بقياسات مركبه من مقدمات مشهوره مسلمة عند الجمهور ليصير سماع
امثال هذه الدلايل سببا لرسوخ تلك العقايد في القلوب فيحصل نظام المصالح في الدنيا
والاخره ويتيسر لكل احد ما يليق به من سعادة الدنيا والاخره الثانيه ان الجمهور اذا اعتقدوا
هذه العقايد فاذا جاء صاحب البدعه والقى شبهه في قلوبهم فانه يمكن ازالة تلك الشبهه
بقياسات مؤلفه من مقدمات مشهوره فيخبر ذلك نفع الثالثه ان منكر الحق ربما يبلغ الى ان
ينكر اليقينيات اما لعناد فيه او قصور عن ادراكها اما المشهورات فانه يخاف من انكارها
لانه يصير كالمنازع لاهل الدنيا فيعرض بذلك الآفات وحينئذ يلزمه بذلك المشهورات
ويبطل بها رايه الفاسد الرابعه ان من يراوله تلقين اعتقاد الحق بها فان متمرن الحق
العوام ما يقنع بالتقليد والكلام الخطابي ولم يصل رتبة البرهان اليقيني فيصح له ان
تقرير الاعتقاد الحق بالقياسات الجدليه الخامسه ان مبادي العلوم الجزئيه لا بد وان يوضع
في اوايل تلك العلوم حتى يتمكن طالب العلم من التوصل بترتيب تلك المبادي الى
المطالب فربما لم يكن المتعلم اليها ان حلت من الحجج بالجدليه ووطن نفسه بلا قوه جدليه
الى ان يعرف البرهان واما مواد القياسات الخطابيه فالمشهورات في الظاهر والمقبولات
والمظنونات وفايدة القياسات الخطابيه اقناع الجمهور ثم هذا الاقناع اما ان يراد تحصيله
فيما يتعلق بالعقايد او فيما يتعلق بالاعمال اما الاول فلا يستعان في الدعوة
في العقايد الالهيه بالاقوال الخطابيه واما الثاني فهو على ثلثة اقسام الامور
المشاوريه والامور المشاجريه والامور المنافريه اما المشاوريه فغايتها اذن في
مانع او منع عن ضار ويكون زمانه المستقبل واما المشاجريه وغايتها شكايه او اعتذار
عن ظلم او بعيه ويكون زمانه الماضي واما المنافريه فغايتها مدح او ذم ويكون تفصيله
او نقيضه ويكون زمانه الحال الحاضر وعساه لا يختص بزمان دون زمان واما مواد
القياس المغالطي فالوهميات والمشبهات والغايه الجدلي والامتحان عنه وربما استعمل
لامتحان من لا يعلم قصوره في العلم ليستدل بذهاب الغلط عليه اسهاء على رتبته في العالم

وحينئذ يسمى قياسا امتحانيا وربما استعمل في تبكيت من توهم في العوام انه عالم فيكشف لهم بحيرته وعجزه
عن اظهار الصواب والخطابية بعد ان لم تقدروا على تمكين الغلط ودونه صدّاً لهم عن الاقتداء به الجدلية
لمن يتبعه عداوة واما مواد القياس الشعري فالمخيلات وقد ذكرناها ومنفعته قريبة من
منافع القياسات الخطابية فانه انما يستعمل به في الجزئيات في الامور ودون الكليات من العلوم
والذي يهم طالب السعادة من هذه الجملة هي الاقوال البرهانية لتكسبها والمغالطية لتجتنبها فلنذكر حكم
برهان ان شاء الله تعالى قال الشيخ **فصل في البرهان** البرهان مؤلف من يقينيات لانتاج يقيني
واليقينيات اما الاوليات وما معها واما المحسوسات واما المجربات وقد فهمتها واما الذائعات
والمقبولات والمظنونات خارجة من هذه الجملة **التفسير** قال رحمه الله قوله قياس جنس قريب وقوله
مؤلف من اقوال تفسيره اشارة الى الفصل الصوري وقوله لانتاج يقيني اشارة الى الفصل
الغائي ومعاني الفصول تعرفها كما سلف قال الشيخ **فصل في البرهان المطلق** البرهان المطلق هو برهان
اللم وبرهان الان اما برهان اللم وهو الذي ليس انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة
عند الذهن والتصديق بها فقط حتى يكون فائدته ان يعتقد ان القول لم يجب التصديق به بل انما
يعطيك ايضا مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود فيعلم ان الامر لم هو في نفسه كذا
فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة لانه علة للحد الاكبر اما على
الاطلاق كقولك هذه الخشبة قد ماسها شيء قوي الحرارة وكل ما ماسه شيء قوي الحرارة فهو محترق
فهذه الخشبة محترقة واما لا على الاطلاق بل علة لوجوده في الاصغر مثل ان يكون الحد الاوسط
نوعا ما وله جنسا او فصلا او خاصة فيحمل ذلك عليه او لان يحمل تشبيها على ما وضع تحته مثل
قولك كل مثلث ذي الساقين فهو مثلث وكل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
واما برهان الان فهو الذي انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق فيعتقد
ان القول لم يجب التصديق به ولا يعطيك ان الامر في نفسه لم هو كذلك لان الحد الاوسط
فيه ليس هو علة للاكبر في ذاته بوجه ولكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر وربما كان معلولا له
كقولك هذه الخشبة محترقة وكل محترق فقد ماسه شيء حار فاذن قد ماسها شيء حار فالاحتراق
معلول مماسة الشيء الحار ولكنه علة التصديق بوجود الحد الاكبر في الاصغر وما كان هكذا فلنسمّه
دليلا **التفسير** قال رحمه الله لما فرغ من تعريف البرهان ذكر اقسامه وهو ينقسم الى قسمين
احدهما برهان اللم وهو احق البراهين باسم البرهان وثانيهما برهان الان وبيانه ذلك
ان البرهان لا يكون برهانا الا اذا كان العلم بثبوت الاوسط للاصغر موجبا للعلم
بثبوت الاكبر للاصغر ثم ان هذا على قسمين احدهما ان يكون ان ثبوت الاوسط للاصغر
اوجب ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فكذلك ثبوت الاوسط للاصغر في نفس الامر
فهو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر في نفس الامر والثاني لا يكون كذلك اما القسم الاول

فهو اكمل البراهين لان على هذا التقدير العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية ثم هو على قسمين
لانه اما ان يكون علة له مطلقا اي يكون حيث ما وجدت لا محالة يكون علة لوجوده في الاصغر
واما ان يكون علة له لا مطلقا بل علة لوجوده في الاصغر فقط ان كان الاصغر مساويا للاوسط
ولم يثبت له في الرجوع عن الاوسط ان كان اخص منه مثال ما الاوسط علة للاكبر مطلقا
قول القائل هذه الخشبة قد مستها النار وكل ما مسته النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة
فمماسة النار وهو الحد الاوسط ههنا علة لوجود الاحتراق على الاطلاق وهو علة ايضا لاعتقاد
ان الخشبة محترقة واما الذي يكون علة لا مطلقا فمثاله قولك هذا الانسان حدث به عفونة خلط وكل
من حدثت به عفونة خلط فهو محموم فهذا الانسان محموم فالحد الاوسط وهو عفونة الخلط علة لوجود
الحمى في هذا المثال لكنه ليس علة مطلقا ان لو وجدت الحمى بدون عفونة الخلط فالاوسط علة في نفسه
لوجود الاكبر وفي هذا المثال علة له لكن غير مساوية له بل اخص منه ومن هذا القسم ما لا يكون
الاوسط علة لوجود الاكبر في ذاته لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثاله قولك كل انسان
حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم فالحد الاوسط وهو الحيوان ليس علة لذات الجسم لان
طبيعة الجسم اقدم من طبيعة الحيوان بالذات لكنه علة لوجود الجسمية في الانسان لان الجسمية تكون
اولا للحيوان ثم للانسان فالجسم من جهة الحمل هو اولا للحيوان ثم للانسان فيكون علة لكون هذا النوع
جسما وفرق بين ان يقال الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه وبين ان يقال انه علة لوجود
الاكبر في الاصغر فانا لو فرضنا ان الاوسط يكون معلولا لوجود الاكبر الا انه يكون علة لحصول
الاكبر الذي هو علة في الاصغر فههنا يكون هذا البرهان برهان اللم لاجل ان الاوسط وان
كان معلولا للاكبر لكنه علة لحصوله في الاصغر وينبغي ان يعلم ان كون الاوسط علة لحصول
الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاوسط ولا يبعد ان يكون الشيء في وجوده معلولا لشيء
ثم يعطي ذلك المعلول صفة لمؤثره فان حركة النار الى المحترق معلولة للنار وهي
علة لحصول طبيعة النار عند الشيء المحترق واما القسم الذي لا يكون الحد الاوسط علة
لوجود الاكبر اصلا لكنه علة للتصديق بالنتيجة فهو المسمى برهان الان وهو على قسمين لانه
اما ان يكون الاوسط والاكبر معلولا علة واحدة واما ان يكون الاوسط معلولا للاكبر مثال
الاول قول القائل هذا المحموم عرض له بول حاد راسب في موجهه الحاد وكل من تعرض له
ذلك خيف عليه البرسام فهذا المحموم خاف عليه البرسام فالبول الابيض والبرسام
معلولا علة واحدة وهو حركة الاخلاط نحو الراس ومثال الثاني قولنا هذا المحموم
قشعريرة عارضة باقية وكل محموم به قشعريرة عارضة باقية فحماه غب فهذا المحموم
حماه غب فالقشعريرة النافضة معلولة حمى الغب وهو الاكبر ولقولك هذه الخشبة
محترقة وكل محترق فقد مسته النار فالاحتراق الذي هو الاوسط معلول المماسة النار

واما في القياس الاستثنائي المتصل اعتبار بما يسمى بانك اذا قلت ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واستثنيت المقدم فهو برهان اللم لانه المسمى علة لوجود النهار وان قلت ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة واستثنيت المقدم فهو برهان الان لانه المسمى معلولا لطلوع الشمس واذا عرفت برهان اللم وبرهان الان فنقول برهان اللم اقوى من برهان الان لوجوه اما اولا فلان الاوسط فيه علة لحصول الاكبر في الاصغر في الذهن والخارج معا واما في برهان الان فانه علة في الذهن لا في الخارج واما ثانيا فلان دلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة المعلول على العلة واما ثالثا فلان برهان الان لا يسد دوله الوجود لانك لا يعرف عليه قال الشيخ **فصل في المطالب**

مطلب هل يتعرف الايجاب او السلب وبالجملة التصديق وهو اما مطلب هل مطلق كقولك هل الله موجود وهل الخلا موجود واما يتعرف بهذا المطلب حال الشي في الوجود المطلق او العدم المطلق واما مطلب هل مقيد كقولك هل الله خالق البشر وهل الجسم محدث وانما يتعرف هل الشي موجود على حال ما او ليس واما مطلب ما يتعرف التصور وهو اما بحسب الاسم كقول القائل ما الخلا ومفتح ما المراد باسم الخلا وهذا متقدم لكل مطالب واما بحسب الذات كقولك ما الانسان في وجوده وهذا يتعرف حقيقة الذات ويتقدمه هل المطلق لم مطلب لم يتعرف العلة لجواب هل وهو اما علة التصديق فقط او اما علة نفس الوجود **فصل في مطلب الاى** واما مطلب الاى فهو داخل بالقوة في الهل المركب المفيد وانما يطلب التميز اما بالصفات الذاتيه واما بالخواص

التفسير قال رحمه الله لما كان العلم ينقسم الى التصور والتصديق فالطلب ان اما ان يتوجه الى اكتساب التصور واما الى اكتساب التصديق وللطلب التصوري صيغ داله عليه وكذلك المطلب التصديقي فالصيغ الطالبة المتصور منها صيغة ما ويسمى مطلب ما وهو على قسمين احدهما يطلب به شرح الاسم مثل ما اذا سمع الانسان لفظا ولا يعرف معناه فيقول ما هو وغرضه ان نعرفه له ما هو المراد بذلك اللفظ وثانيهما يطلب به حقيقة الشي كما اذا علم مثلا ان الملك شي موجود في نفسه فيقول ما هو فغرضه ان يذكر له على التفصيل مجموع اجزا ماهيته ومنها صيغة الاى ويطلب بها ما يتميز به ذلك الشي عما يساويه في امر من الامور كما اذا قيل اى حيوان هو يكون مراده ما يتميز به ذلك الحيوان عما يشاركه في كونه حيوانا اما الصيغ الطالبة للتصديق فمنها هل ويسمى مطلب هل وهو ينقسم الى قسمين احدهما هل البسيط ويطلب به كون الشي موجودا ومعدوما مثل قول القائل هل الشي موجود او معدوم وثانيهما هل المركب ويطلب به كون الشي بصفة كذا او لا بصفة كذا مثل قولنا هل الله

خالق

خالق الخير والشر او هل الله موجود بهذه الصفة ومنها لم ويسمى مطلب لم وهو على قسمين وذلك لانه اما ان يطلب به لميه الحكم الذهني واما ان يطلب به لميه الامر في نفسه اما الاول فهو طلب علة الاعتقاد والقول والتصديق به واما الثاني فهو طلب علة الامر في نفس الامر وعلة وجوده في نفسه مثال الاول هو ان يقال لم قلت ان الامر كذلك فههنا اذا ذكر المسئول ما يدل على ثبوته كفاه ومثال الثاني لم كان الامر في نفسه كذلك فههنا ما لم يذكر السبب المؤثر فيه بنفس الامر لا يخرج عن العهدة ومن المطالب مطلب كيف الشي ومتى الشي وهي في الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب لان مطلب هل المركب يقوم مقامه مثل ان يقول هل زيد اسود وهل زيد طويل وهل زيد في الدار واعلم ان مطلب ما الذي بحسب الاسم مقدم على جميع المطالب لان من لم يفهم ما يدل عليه الاسم لا يمكنه ان يطلب وجوده او عدمه ولا ان يطلب معرفة حقيقته في ذاته واما مطلب ما الذي بحسب الحقيقة فهو متاخر عن الهل البسيط لان الشي اذا لم يعلم وجوده استحال ان يقال ما حقيقته وما هيته فان العدم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة قال الشيخ **فصل في احوال الصناعات**

في احوال الصناعات الامور التي يلتئم منها امر البراهين فهي ثلثة موضوعات ومسائل ومقدمات فهي المبادي والموضوعات يبرهن فيها والمسائل يبرهن عليها والمقدمات يبرهن بها

التفسير قال رحمه الله يريد ان يذكر ههنا الامور التي عليها مدار امر البرهان وهي ثلثة الموضوعات والمبادي والمسائل وانما كانت هذه الامور ثلثة لان كل علم فلا بد له من موضوع وهو الشي الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتيه والاحوال المنسوبة اليه مثل المقدار للهندسة والعدد للحساب ولا بد له من مسائل وهي القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتيه لهذا الموضوع او لانواعه او لعوارضه وهو المطلوب فيها المحدث عنها في العلم ولا بد له ايضا من مبادي له وهي الحدود والمقدمات التي يولف منها قياساته اما الحدود فمثل حد موضوع العلم اذ لا بد له من تصور العلم به ولا بد ايضا من تقديم حدود اجزايه او جزئياته ان كانت ومثل حدود اعراضه الذاتيه فلا بد من تقديم تصورها بالحد او الرسم لما ذكرنا ان التصور متقدم على التصديق واما المقدمات فلا بد منها ايضا ليتوسل بها الى معرفة المطالب المجهولة فعلم انه لا بد من هذه الامور الثلثة ولا حاجة الى شي اخر اما الموضوع فلا يكون لنفسه مطلوبا في ذلك العلم الذي يطلب فيه اعراضه مثلها بالبرهان بل اما ان يكون بينة بنفسه لكن كان مطلوبا في علم اخر هو من الاعراض الذاتيه لموضوعه الى ان ينتهي الى العلم الاعلى الذي تستند اليه موضوعات جميع العلوم الجزئيه وموضوعه اى هو الموجود المستغني عن اثباته بالبرهان وتعريفه بالحد لكن لا بد وان يعطى فيه تصوره بالحد او الرسم ولا بد من الاعتراف بوجوده قبل لانه ما لم يسلم وجوده كيف يطلب وجود

شيء آخر له فإن المصادرات برهن فيه والمقدمات برهن بها والمسائل برهن عليها قال الشيخ
فصل في مقدمات البراهين فلنتكلم أولاً في المقدمات مقدمات البرهان يلزم صادقة
يقينية ذاتية وتنتهي إلى مقدمات أولية مقولة على الكل كلية مناسبة وقد يكون ضرورية أو
الأمور المتغيرة التي إنما يكون الأكثر على حكم ما فيكون أكثرية وتكون علل الوجود والسبب فيكون
مناسبة **التفسير** قال رحمه الله المقصود من هذا الكلام بيان شرائط مقدمات البرهان مقدمات
البرهان يجب أن يكون صادقة يقينية ذاتية وينتهي إلى مقدمات أولية مقولة على الكل ضرورية ويكون علل الوجود
والسبب مناسبة له فيتكلم في هذه الشرائط أما قوله صادقة فإنما يجب لأن الكاذب وإن أنتج الصادق لكن
فليس ذلك بالذات بل بالعرض والقياس ينبغي أن ينتج بالذات وقوله يقينية فإنما شرط ذلك
لأن المطلوب من البرهان اليقين فلا ينتج إلا من المقدمات اليقينية وقوله ذاتية قال الشيخ
في بيانه **فصل في الحمل الذاتي** الحمل الذاتي يقال على وجهين فإما أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع
مثل الحيوان في حد الإنسان وإما أن يكون المحمول مأخوذاً في حده الموضوع أو جنسه مثل الفطوسة
التي يوجد في حدها الأنف والمثلث الذي يؤخذ في حدها السطح وإنما كان هذا ذاتياً
لأنه خاص بشيء من موضوع الصناعة التي في جملته فهو يتبع الشيء أو موضوع صناعته
من حيث هو ولا يكون دخيلاً عليه غريباً **التفسير** قال رحمه الله هذا هو الشرط الثالث
من شرائط مقدمات البرهان وهو كونها ذاتية وبيانه هو أن الحمل الذاتي يقال لمعنيين أحدهما
أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع وماهيته كالحيوان فإنه يوجد في حد الإنسان والثاني أن يكون
الموضوع مأخوذاً في حد المحمول أو جنس الموضوع أو موضوع المعروض له مثال ما يؤخذ
الموضوع في حد المحمول العدد المأخوذ في حد الزوج والفرد العارضين لأنواع العدد
والأنف في حد الأفطس فيقال أنف أفطس ومثال ما يوجد جنس الموضوع في حد المحمول
الكم الذي يوجد في حد المساواة العارضة للمقدار والعدد ومثال ما يؤخذ في حده موضوع
المعروض الجسم الذي هو موضوع الأبيض فإنه يوجد في حد ما يعرض الأبيض من حيث إنه
أبيض وإنما سميت هذه الأعراض ذاتية لأنها خاصة بشيء من موضوع الصناعة فهي تتبع
ذلك الشيء أو موضوع الصناعة فلا يكون دخيله عليه غريبة عنه وإذا عرفت هذا
فنقول المحمول المطلوب البرهاني لا بد وأن يكون مسلوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذي
يوجد من الموضوع يكون ذاتياً مقوماً والذاتي المقوم لا يكون مسلوك الثبوت لموضوعه
فثبت أن المحمول المطلوب البرهاني لا يجوز أن يكون ذاتياً بالمعنى الأول بل يجب أن يكون ذاتياً
بالمعنى الثاني ثم نقول وكل مطلوب فإنه لا يمكن إثباته إلا بمقدمتين ولا يمكن أن يكون المحمول
في كلتي المقدمتين ذاتياً بالمعنى الأول وذلك لأن الأكبر إن كان ذاتياً للأوسط بذلك
المعنى وكان الأوسط أيضاً ذاتياً للأصغر بذلك المعنى كان الأكبر ذاتياً للأصغر أيضاً فإن

ذاتي

ذاتي الذاتي ذاتي فيلزم أن يكون المحمول المطلوب البرهاني ذاتياً بالمعنى الأول لموضوعه وقد بينا استحالة
ذلك وإذا بطل هذا القسم بقي أحد القسمين وهو أن يكون المحمول في كلتي المقدمتين ذاتياً بالمعنى الثاني
أو يكون ذاتياً في إحدى المقدمتين بالمعنى الأول وذاتياً في المقدمة الثانية بالمعنى الثاني قال الشيخ
فصل في المقدمة الأولية المقدمة الأولية يقال لها أولية من وجهين أحدهما من جهة أن التصديق
بها حاصل في أول العقل مثل أن الكل أعظم من الجزء والثاني من جهة أن الإيجاب فيها أو السلب لا يقال
على ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً أما الإيجاب فمثل قولك إن كل مثلث فإن زواياه مساوية
لقائمتين فإن هذا لا يحمل على ما هو أعم من المثلث حملاً كلياً كالشكل وأما ما هو أخص من المثلث مثل
متساوي الساقين فقد يبطل ويبقى ما هو أعم منه كالمثلث ولا يبطل كون الزوايا مثل قائمتين
وإذا بطل المثلث لم يبق لما هو أعم من المثلث كالشكل هذا المعنى فإن ما بقي المثلث محمولاً على
شيء وجد هذا المعنى سواء بقي ما هو أخص منه أو لم يبق وإذا ارتفع المثلث المحمول على
شيء ارتفع هذا المعنى عن ذلك الشيء وإن بقي له ما هو أعم من المثلث كالشكل مثلاً أو الجنس
يحمل على كلية ما هو أعم من المثلث كالشكل والأولى قد يكون أعم كالجنس وقد يكون مساوياً
إلا أنه لا يكون أخص **التفسير** قال رحمه الله هذا هو الشرط الرابع من شرائط مقدمات البرهان
واعلم أن الأولى يقال لمعنيين أحدهما أن التصديق حاصل به في أول العقل مثل أن الكل أعظم من الجزء
وما أشبه ذلك والثاني أن يكون المحمول لا يقال عليه ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً مثل
تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين فإن هذا لا يقال على ما هو أعم من المثلث كالشكل فإن هذا
المعنى لا يوجد لشيء من الأشكال غير المثلث وأما ما هو أخص من المثلث كمتساوي الساقين
فإن تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين موجود فيه لكنه ليس له لذاته أولاً لأن هذا المعنى
ليس له لكونه متساوي الساقين بل لكونه مثلثاً ولهذا لو بطل تساوي الساقين
وبقي المثلث يبقى زوايا الثلاث مساوية لقائمتين ولو بطل المثلث بطل هذا المعنى والأولى
قد يكون مساوياً مثل ما ذكرنا من مساواة الزوايا لقائمتين للمثلث وقد يكون أعم من الجنس لأن النوع
فإنه أولي لكل واحد من أنواعه كالحيوان للإنسان فإنه يحمل عليه لا بواسطة شيء أعم منه بخلاف
الجسم فإنه يحمل عليه بواسطة شيء أعم منه وهو الحيوان فلا يكون أولياً فإذا أردت أن
يعرف كون الشيء أولياً لشيء وكان الحكم مشتركاً والمعاني مختلفة مقدار يقع لجميع المعاني الأول
أو بدل ذلك الواحد وإن كان إذا ثبت ثبت الحكم مع بطلان البواقي وإذا ارتفع ارتفع
الحكم مع بقاء البواقي فاعلم أن الشيء أولي له مثل تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين يوجد
لمثلث متساوي الساقين من نحاس وهو أيضاً شكل فإن رفعت كونه من نحاس وكونه
متساوي الساقين وأبقيت المثلث وجدت كون زوايا الثلاث مساوية لقائمتين
ثابتاً مع بقاء المثلث ولو أمكن أن يرفع الشكل ويبقى المثلث كان هذا الحكم باقياً لكنه

ان لا يبقى له المثلث يرتفع بارتفاع الشكل ثم اذا ارتفعت المثلث وابقيت الشكل لم
يبق هذا الحكم فبهذين الامتحانين قد علم انه اولى للمثلث واعلم انه ليس من شرط الاولى
بالمعنى الثاني ان لا يكون بينه وبين الموضوع واسطة فان بين المثلث والعارض المذكور
حدود ووسايط كلها اقرب منه بل الشرط ما ذكرنا ومثل هذا يسمى مقدمة محمولها
اولى وفرق بين قولنا مقدمة اولية وبين قولنا مقدمة محمولها اولى فان المقدمة الاولية
هي التي ثبوت المحمول للموضوع فيها لا بواسطة والمقدمة التي محمولها اولى قد يكون ذا وسط
كما بينا. قال الشيخ فصل في المقول على الكل المقول على الكل ههنا غير الذي كان في كتاب
القياس فان معنى المقول على الكل ههنا هو ان يقال على كل واحد في كل زمان ما دام موصوفا
بما وضع معه لان كليات البرهان ضرورية لا تتغير والكلي ههنا اريد بشريطة فانه يحتاج ان يكون
مقولا على كل واحد في كل زمان ومع ذلك يكون قوليا اوليا وشخصية الموضوع في الوجود
لا يمنع كلية الحكم اذا كان الموضوع في نفس تصوره قد يمكن ان يحمل على كثيرين وان كان
عن ذلك عايق غير ممتنع كالشمس لا كزيد والضروري ههنا غير الضروري الذي كان في
كتاب القياس فانه يعني ههنا بالضروري ما كان المحمول دائما ما وضع موضوعا وان كان
لا ما دام موجودا بل ما دام موصوفا بما وضع له مثل قولنا كل ابيض فهو بالضرورة ذو لون
مفرق للبصر لا ما دام ذاته موجودا بل ما دام ابيض التفسير قال رحمه الله الشرط الخامس
ان يكون مقولا على الكل ومعنى المقول على الكل ههنا هو ان يكون الحكم فيه لكل واحد
من احاد الموضوع في كل زمان بشرط ان يكون الحمل فيه اوليا وهو اخص من المقول
على الكل في كتاب القياس لان المقول على الكل هناك ما يكون الحكم فيه لكل واحد
من احاد الموضوع من غير شرط الدوام بل لو كان ثابتا لكل واحد في بعض الاوقات
لكفى في كون القضية كلية ولا يعتقد ان الحكم ليس بكلي لشخصية الموضوع في الوجود لكن
شخصية الموضوع في الوجود لا يمنع الكلية اذا كان نفس تصوره لا يمنع المقول
على كثيرين كالشمس والقمر الشرط السادس كونها ضرورية اذا كان المطلوب ضروريا
لانها لو لم تكن ضرورية لكانت جائزة الزوال فما ثبت بتوسطها ايضا يكون
جائز الزوال غير ضروري وههنا دقيقة وهي ان يعلم انه ليس المطلوب من البرهان
ان يكون ضروريا ابدا بل قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا وقد يكون مطلقا كما قد يتوقف
عن حال ايضا لاب الكواكب والقضايا لا بها لكن لكل منه مقدمات يخصها بالمقدمتين الصحيح در
من الضروري وغير الضروري من غير الضروري واذا قالوا ان مقدمات البرهان في ضرورتها وامكانها
صدق ضروري واعلم ان المراد من الضروري ههنا ما يكون ضرورته ما دام الموضوع موصوفا بما
وضع معه فان ذلك الوصف دائما ما دام موجودا او لم يكن قال الشيخ فصل في المناسب المكتسب

هو ان لا يكون المقدمات فيه من علم غريب مثلا لمن يستعمل مقدمات الهندسة في الطب بل يكون من ذلك العلم
بعينه او من علم يناسبه لان المحمولات يجب ان يكون ذاتية والذاتي يكون من ذلك العلم بعينه او من علم
يشاركه في موضوعه بنوع ما على ما مر توضيح ولان المقدمات البرهانية علة النتيجة والعلة مناسبة للمعلول
بوجه ما فلهذا اذا قال الطبيب ان الجرح المستدير لا يندمل الا ابطا فالزاوي لان الداير
اوسع الاشكال لم يكن برهن من الطب التفسير قال رحمه الله هذا شرط اخر وهو ان يكون
مقدمات البرهان مناسبة للنتيجة وبيان ذلك من وجهين احدهما ان المقدمات البرهانية علة للنتيجة والعلة
مناسبة للمعلول بوجه ما وثانيهما ان المحمولات يجب ان يكون ذاتية والذاتي يكون من ذلك العلم
بعينه او من علم يشاركه في موضوعه بوجه ما مثال الغير المناسب هو ان برهن الطبيب
على ان الجرح المستدير بطيء الاندمال بان الدايرة اوسع الاشكال احاطة فانه ما اتى ببرهان
طبي بل هندسي قال الشيخ فصل في الموضوعات واما الموضوعات فهي الامور التي يوضع في
العلوم ويطلب اعراضها الذاتية مثل المقدار للهندسة ومثل العدد للحساب ومثل الجسم من
جهة ما يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي ومثل الوجود والواحد للعلم الالهي والكل منها اعراض
ذاتية تخصه مثل المنطق والاصم للمقادير ومثل الشكل لها ومثل الزوج والفرد للعدد
ومثل الاستحالة والنمو والذبول وغير ذلك للجسم الطبيعي ومثل القوة والفعل والتمام
والنقصان والحدوث والقدم وما اشبهها للموجود وقد يكون الموضوع واحدا مثل الجسم الطبيعي
وقد يكون امورا كثيرة متجانسة او متناسبة مثل الخط والسطح للهندسة التفسير قال رحمه الله
الموضوع اسم مشترك بين معاني مختلفة منها الموضوع الذي بازاء المحمول وهو المحكوم عليه
اما بالايجاب واما بالسلب ومنها الموضوع الذي فيه العرض ومنها الموضوع بمعنى المبحوث عنه
ومنها الموضوع بالمعنى المذكور ههنا وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه
الذاتية والاحوال المنسوبة اليه وقد علمت ان العرض الذاتي ما هو ومثاله المقدار
للهندسة فان المقصود من علم الحساب البحث عن الاعراض الذاتية للعدد واعلم انه اذا كان
المطلوب في العلم هو الاعراض الذاتية للشيء الذي هو موضوع ذلك العلم لم يكن
الموضوع ذلك العلم لم يمكن نفسه مطلوبا مثبتا بالبرهان في ذلك العلم بل اما ان يكون
ثبوته بينا بنفسه كالموجود الذي هو موضوع العلم الاعلى واما ان لا يكون بينا بنفسه لكن
يكون مطلوبا في علم آخر هو من الاعراض الذاتية لموضوعه الى ان ينتهي الى العلم الاعلى الذي
يتقلد اثبات موضوعات جميع العلوم الجزئية وموضوعه انما هو الموجود والمستغني عن اثباته
واثباته بالحد والبرهان لكنه وان لم يبرهن في العلم الجزئي على وجود موضوعه فانه يجب
ان يعطى تصوره فيه بالحد او الرسم ويجب الاعتراف ايضا بوجوده والتصديق به تسليما
لان ما لا يتسلم وجوده كيف يطلب وجود شيء اخر له وقوله وقد يكون الموضوع واحدا مثل

الجسم الطبيعي وقد يكون امورا كثيرة متجانسة ومتناسبة واعلم انه قد يكون للعلم موضوع واحد
كالجسم الطبيعي للعلم الطبيعي وقد يكون غير واحد بل يكون موضوعات كثيرة يشترك في شيء واحد
به وذلك الشيء اما جنس كالخط والسطح والجسم التي هي موضوعات الهندسة فانها
يشترك في المقدار ومناسبة كدخول النقطة في موضوعات علم الهندسة فان النقطة وان لم
يكن مقدارا لكنها حد ونهاية ويشارك الخط والسطح في هذا واما غاية واحدة مثل
الاركان والمزاجات والاخلاط والاعضاء والقوى والافعال اذا اخذت هذه موضوعات
علم الطب لا اجزاء موضوع واحد فانها يشترك في نسبتها الى الصحة التي هي غاية علم الطب
قال الشيخ فصل في المسائل البرهانية واما المسائل البرهانية فهي القضايا الخاصة بعلم
المسلك فيها المطلوب برهانها وموضوعاتها اما موضوع العلم نفسه كقولنا كل
مقدار اما مشارك واما مباين واما موضوعه مع عرض ذاتي له كقولنا كل مقدار وسط
في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان واما نوع من موضوعه مثل ان كل خط يمكن ان ينتصف
بنصفين واما نوع موضوعه مع عرض كقولنا كل خط قام على خط فان الزاويتين
كذا واما عرض ذاتي له كقولنا كل مثلث فان زواياه كذا واما المحمول فلا يجوز ان يكون
للموضوع ذاتيا بمعنى الاول في حد الموضوع لان وجود هذا الموضوع بين بنفسه الا باسم
الا في حالتين احدهما ان يكون الموضوع متخيلا بعد وانما يعرف بامور خارجة عنه او
فقط وذاته لم يتحقق بعد مثل طلبنا انه هل النفس جوهر ام لا فانا انما نكون قد
عرفنا من النفس الاسم وفعلا ما ولم يعرف بعد ذاتها فالموضوع بالحقيقة عارض ذاتي
للنفس وهو الفاعل لذلك الفعل كالمحرك والمدرك مثل الابيض للثلج والمطلوب
جنس المعروض له وهو غير مقوم لماهية ذلك العارض فتقويم المحمولات الذاتية
الحالة الثانية ان يكون البرهان ليس يراد به التصديق مع العلة اعني البرهان لم
مقابل العلة وحدها مثل انه اذا كنا نعلم ان الانسان جوهر ويكون الجوهر ليس اوليا
مريد ان يعلم العلة فيقول لانه جسم ولكن الذاتي بالمعنى الثاني هو المطلوب في
المسائل البرهانية واما في المقدمات فلا يجوز ان يتفق المقدمتان في الحمل الذاتي بمعنى
المعنى الاول حتى يكونا معا ذاتيين بذلك الاعتبار وان كان الاكبر ذاتيا للاصغر بذلك
المعنى وقد بينا ان هذا غير مطلوب اما بالحالتين المذكورتين ويجوز ان يكون المقدمتان
ذاتيتين بالمعنى الثاني ويجوز ان يكون الصغرى ذاتيا بالمعنى الاول والكبرى بالمعنى الثاني
وبالعكس التفسير قال رحمه الله لما ذكر ان مدار البرهان على امور ثلاثة الموضوعات
والمبادي والمسائل وفرغ من بيان الموضوعات والمبادي شرع ههنا في بيان المسائل
والمسائل هي قضايا محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع اعني موضوع ذلك

العلم

العلم او لانواعه او لعوارضه وهو المسلك فيه المطلوب عنها في العلم وذلك لان
المطلوب في العلوم هي الاعراض الذاتية لا الغريبة والا لكان يدخل كل علم في كل علم وصار
النظر ليس في موضوع مخصص ولان العلم يجري على طلبنا ومسئلة كل علم فيها لا محالة
موضوع ومحمول وموضوعها اما ان يكون موضوع العلم نفسه او موضوعه مع عرض ذاتي
او نوعا من موضوع مع عرض ذاتي او عرضا ذاتيا او عرضا ذاتيا مع عرض ذاتي مثال
الاول قولنا في العلم الطبيعي الجسم ينقسم الى ما لا نهاية له وقولنا في الهندسة كل مقدار
اما مشارك لما يجانسه او مباين له ومثال الثاني قولنا في الهندسة كل مقدار مباين
لمقدار مباين لمشاركه ومثال الثالث كل خط اما مستقيم واما مستدير ومثال الرابع
كل خط مستقيم قام على خط مستقيم فان الزاويتين اللتين من جنبيه اما قائمتان او
معادلتان لقائمتين ومثال الخامس كل مثلث فان زواياه الثلث مساوية لقائمتين ومثال
السادس قولنا كل ابطاء الحركة يتخلل سكون بين الحركات فان الابطاء من عوارض بعض الحركات دون
البعض او الحركات الفلكية لا تبطئ البتة واما محمول المسئلة فاما ان يكون عرضا ذاتيا لموضوع
العلم واما عرضا ذاتيا لجنس الموضوع واما ان يكون المحمول هو الموضوع بحال للموضوع كحال
الخ مثال الاول قولنا هل كل عدد زوج في عدد فرد زوج ام لا ومثال الثاني هل كل خطين
يفصلان بين خطين متوازيين متساويين بين جهتين متساويان وليست بعرض
ذاتي للمقدار بل للكم الذي هو جنس المقدار ومثال الثالث هل كل خطين خرجا من طرف
خط وصيرا الزاويتين من جنبيه ذلك الخط معادلتين لقائمتين هما خط مستقيم ام لا
فالمحمول ابدا يكون من العوارض الذاتية لموضوع العلم او لجنسه ولا يدخل في حد الموضوع
وما يدخل في حد الموضوع لا يطلب في ذلك العلم مثل الجنس والنوع والفصل لانها بينة
الوجود للموضوع الا في موضعين احدهما ان يكون الشيء لم يفهم ذاته وانما وقف عليه
باسم او مثال او بامر خارج عن ذاته وثانيهما ان لا يطلب بالبرهان التصديق مع العلة
بل العلة فقط مثال الاول طلبنا هل النفس جوهر ام لا والجوهر جنس النفس وانما صح
هذا الطلب لانا لم نعرف حقيقة النفس بل انما عرفناها من جهة انها مضافة الى
البدن وكمال له ومحركه ومتصرفة فيه فالموضوع بالحقيقة عارض ذاتي وفي قول هذا الكلام
فيه نظر من حيث ان النفس عندهم مجرد والمجردات بسائط وكل ما كان كذلك
فانه يتميز بفصل ذاتي فالبسيط يكون مركبا هذا خلف ومن حيث انا اذا عرفنا النفس
من حيث انها مضافة الى البدن وحكمنا بانها متصرفة في البدن فلا بد وان يتصور حقيقة
النفس لان التصديق مسبوق بالتصور والتصور بحقيقته يرجع تصورها بكمال وبالجملة فهذا
الكلام يحتاج الى مزيد نظر وتامل فتامل وباقي الفصل يعرف مما مضى قال الشيخ

فصل فى الاصول التى يعلم اولا قبل البراهين الاصول التى يعلم اولا قبل البراهين هى
ثلثة حدود واوضاع ويقينيات فالحدود يفيد تصور ما لا يمكن بين التصور موضوع
الصناعة ومن عوارض الصناعة مثل ان النقطة طرف لا جزء له والخط طول لا عرض له ومثل
ان المثلث شكل يحيط به كذا وليست يفيد تصديقا البتة ولا فيها ايجاب ولا سلب واما
الاوضاع فهى المقدمات التى ليست بينة فى نفسها ولكن المتعلم يرى وو على شكها وبيانها
اما فى علم اخر واما بعد حين فى ذلك العلم بعينه مثل ما يقول فى اوايل الهندسة ان لنا ان
نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم ولنا ان نعمل دايرة على كل نقطة وبقدر كل بعد بل مثل
ان الخطين اذا وقع عليهما خط مستقيم وكانت الزاويتان اللتان من جهة واحدة اقل
من قائمتين فان الخطين يلتقيان من تلك الجهة لا محالة فما كان من الاوضاع بتسليمه المتعلم
من غير ان يكون فى نفسه عنادا وسمى اصلا موضوعا على الاطلاق وما كان بتسليمه ما يحاوى نفسه
عنادا وسمى مصادرة واما اليقينيات فمثل ان المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية ومنها
خاصية بالعلم مثل قولنا ان كل مقدار اما مشارك واما مباين ومنها عامية مثل ان كل
شئ يصدق عليه اما بل لا الايجاب واما السلب والعاميات تخصص فى العلوم فلا يقال
فى الهندسة ان كل شئ اما مساو واما غير مساو بل كل مقدار وربما خصص بالمجاورة
جميعا كقولهم كل مقدار اما منطق واما اصم التفسير قال رحمه الله يجب تقديم معرفة الحدود
والمقدمات التى يولف منها البرهان عليه اما الحدود فمثل حد موضوع العلم فانه لابد ان يتصور
العلم به وان كانت اجزاء او جزويات فلابد من تقديم حدودها ايضا ومثل حدود
اعراضه الذاتية فانها وان كانت مطلوبة فى ذلك العلم فلابد من تقديم تصورها بالحد
او الرسم فان التصديق متوقف على التصور فلابد من تقدمه عليه واما المقدمات فاما
مقدمات واجبة القبول وهى الاوليات وغيرها من الاحتجاج فى التصديق به الى فكر
والتاب واما مقدمات غير واجبة القبول ولكن يكلف المتعلم تسلمها فان تسلمها
المتعلم على سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان تسلمها فى الحال الم
يقع له بها ثقة ظن بل مع نفسه عنادا واستنكارا سميت مصادرة الا الاصول الموضوعة
مع الحدود وبجمع فى اسم الوضع فيسمى اوضاعا ثم الاصول الموضوعة والمصادرات
لابد وان يكون مسائل من علم اخر يتعرف فيه وجوه صحة لانها لموضوعاتها بالبرهان
الى ان ينتهى الى العلم الكلى المعطى للعلوم الجزئية اصولها الموضوعة واما القسم الاول
وهى المقدمات الواجبة القبول فاما ان يكون خاصا لبعض علم مثال اعتقاد وجود الحركة
للعلم الطبيعى واعتقاد امكان انقسام كل مقدار الى غير النهاية للهندسى واما ان يكون عاما
على الاطلاق مثل قولنا ان كل شئ اما ان يصدق عليه السلب او الايجاب واما ان يكون

عاما العدة علوم مثل قولنا الاشيا المتساوية لشئ واحد متساوية فهذا مبدا يشترك فيه علم الهندسة
والحساب وما تحتهما من العلوم قال الشيخ فصل فى تباين العلوم ومناسبتها العلوم اما متباينة
واما متناسبة والمتباينة هى التى موضوعاتها لا يشترك فى الذات ولا فى الجنس مثل علم العدد
والعلم الطبيعى والمتناسبة اما متساوية فى المرتبة واما بعضها فى بعض واما بعضها تحت بعض
فاما المتساوية فى المرتبة فمثل الهندسة والعدد فان موضوعيهما متباينان لكن المقدار والعدد
نوعا الكم ومثل العلم الطبيعى وعلم النجوم فان موضوعيهما شئ واحد وهو جرم العالم ولكن
النظرين مختلفان فهذا ينظر من جهة ما يتحرك ويسكن ويمتزج ويفترق وما يشبه ذلك
وعلم النجوم جرم الكثيف وذلك ينظر من جهة ما يتم هو وعوارضه ولذلك كثيرا ما يشتركان
فى المسايل لكن احدهما يعطى برهان اللم والاخر يعطى برهان الان او احدهما يعطى برهانا
عن علة فاعلية والاخر عن علة صورية واما المختلفة فى المرتبة وبعضها فى بعض فمثل المخروطات
فى الهندسة لان المخروطات ينظر فى نوع من موضوع الهندسة واما المختلفة فى المرتبة وبعضها
تحت بعض فلا يخلو اما ان يكون العالى ليس موضوعه بالحقيقة جنسا لموضوع السافل
بل هو كالجنس لعمومه وان كان لا على نحو عموم الجنس والرجحان على العموم عموم الجنس لم يمتنع
ان يكون السافل نوعا منه كالمخروطات من الهندسة وهذا مثل العلوم الجزئية التى تحت
الفلسفة الاولى التى موضوعها الموجود المطلق بما هو موجود مطلق واما ان يكون
العالى جنسا لموضوع الاسفل ولكن لم يوجد الاسفل من جهة ما هو نوع الاعلى مطلقا
بل قرن به عرض ما واخذ مع ذلك العرض موضوعا ونظر فى اعراضه الذاتية من جهة
ما هو كذلك وهذا كالناظر فى الاكر المتحركة تحت علم الهندسة ومثل النظر فى المناظر
لان موضوعات المناظر خطوط عرض لها ان فرضت متصلة بحدقة وقد تقذف فى
مشف واتصلت باطراف جسم وربما كان الموضوع من علم والعرض من علم اخر
لكن البحث عنه يكون من جهة ماله ذلك العرض الذى هو غريب له والموضوع اخرائى
مثل الموسيقى الذى من موضوعه النغم وهو من عوارض العلم الطبيعى وانما يبحث الموسيقى
عن النغم من جهة ما فيها عارض غريب هو ذاتى لموضوع اخر اعنى المناسبة العددية فهو
لذلك تحت العدد لا تحت العلم الطبيعى التفسير قال رحمه الله اقول اختلاف العلوم المختلفة
اما ان يكون لاختلاف موضوعاتها واما ان يكون لاختلاف جهات موضوع واحد اما
الموضوعات فاما التى لا يكون موضوعاتها متداخلة واما ان يكون اما التى لا مداخلة بين
موضوعاتها فاما ان لا يشترك فى الجنس واما ان يشترك فان لم يشترك سميت متباينة
مثل علم العدد والعلم الطبيعى فان موضوع العلم الطبيعى الجسم من حيث انه يتحرك ويسكن
وموضوع علم العدد الكم المنفصل وان اشتركت سميت متساوية فى المرتبة مثل علم الهندسة

وعلم الحساب فان علم الهندسة ينظر في المقدار وعلم الحساب ينظر في العدد فهو موضوعهما يشتركان
في الجنس وهو الكم واما التي يكون بينهما مداخلة فاما ان يكون احد الموضوعين اعم والآخر
اخص واما ان يكون في الموضوعين شيء مشترك وشيء متباين مثل علم الطب والاخلاق في كون
نفس الانسان من جهة ان الانسان حيوان ثم يختص الطب بالنظر في جسد الانسان واعضائه
وعلم الاخلاق بالنظر في النفس الناطقة وقواها العملية واما الذي يكون احدهما اعم والآخر
اخص واما ان يكون الاعم محمولا على الاخص واما ان لا يكون فان كان محمولا فاما ان يكون عمومه
عموم الجنس او عموم اللوازم مثل الواحد والموجود والذي عمومه عموم الجنس فاما ان يكون
النظر في الاخص من حيث صار نوعا مطلقا ثم طلب عوارضه الذاتية كالنظر في المخروطات التي
هي نوع من المجسمات والنظر في المجسمات التي هي نوع من المقادير فيكون العلم الذي ينظر في العم
الموضوع الاخص جزءا من العلم الذي ينظر في الموضوع الاعم واما ان يكون النظر في الاخص وان
كان قد صار اخص بفصل مقوم ليس من جهة ذلك الفصل المقوم بل من جهة عوارض تتبع
ذلك الفصل وذلك على ثلثة اقسام احدها ان يكون ذلك العارض عرضا من الاعراض
الذاتية فينظر في اللواحق التي تلحق الموضوع المخصص من جهة ما اقترن به ذلك العارض
فقط كالطب الذي هو تحت العلم الطبيعي فان الطب ينظر في بدن الانسان وهو نوع
من موضوع العلم الطبيعي الذي هو الجسم من حيث يتحرك ويسكن لكنه ينظر فيه لا على الاطلاق
بل من جهة ما هو مخصص بعارض ذاتي وهو كونه بحيث يصح ويمرض ويبحث عن عوارضه
الذاتية التي تعرض له ~~من جهة اقتران ذلك التركيب~~ من حيث هو كذلك فهو تحت موضوع
العلم الطبيعي والثاني ان يكون ذلك العارض امرا غريبا لكنه نسبة في ذات الموضوع
لا نسبة مجردة فيتحد الموضوع الاخص مع ذلك العارض والتركيب واحدا وينظر
في العوارض الذاتية التي تعرض له من جهة اقتران ذلك التركيب مثل النظر في الاكر
المتحركة فانها تحت النظر في المجسمات الثالث ان يكون التركيب نسبة مجردة فقط وقد
اخذ الموضوع مع تلك النسبة شيئا واحدا ونظر في الاعراض الذاتية التي تعرض له
من جهة المحاذاة بتلك النسبة مثل النظر في المناظر فانه باخذ الخطوط مقترنة بالبصر
فيضع ذلك موضوعا وينظر في لواحقها الذاتية فهو تحت المقدار الذي هو موضوع
الهندسة واما الذي عمومه عموم اللوازم فهو العلم الاعلى الذي هو موضوعه الموجود
بما هو موجود واما القسم الذي ليس العام فيه محمولا على الخاص فهو ان يكون الخاص
عارضا لشيء من انواعه كالنغم اذ نسبت الى موضوع العلم الطبيعي فانها من جملة عوارض
تعرض لبعض انواع موضوع العلم الطبيعي فاذا احدث من حيث اقترن بها امر
غريب منها ومن جنسها وهو العدد طلب لواحقها من جهة ما اقترن به ذلك

التركيب لا من جهة ذاتها وذلك كالاتفاق والاختلاف المطلوب في النغم فيجب حينئذ ان
موضوع لا تحت العلم الذي موضوعه من جملة بل تحت العلم الذي منه العارض المفرد
وذلك مثل ما وضع الموسيقي تحت علم الحساب لا تحت العلم الطبيعي واما العلوم المشتركة
في موضوع واحد فاما ان يكون احد العلمين ينظر في الموضوع على الاطلاق والآخر في
الموضوع من جهة ما مثل بدن الانسان مطلق ينظر فيه جزء من العلم الطبيعي وينظر فيه الطب
لا على الاطلاق بل من جهة انه يصح ويمرض واما ان يكون كل واحد من العلمين ينظر فيه من جهة
دون الجهة التي ينظر الآخر فيه مثل ان جسم الفلك ينظر فيه الطبيعي من حيث يتحرك ويسكن
والمنجم ينظر فيه من حيث انه متكمم فهذا بيان اختلاف العلوم واشتراكها في الموضوعات فهذا الفصل
يفيد ما على تميز العلوم بعضها عن بعض قال الشيخ **فصل في تعاون العلوم** تعاون العلوم
هو ان يؤخذ ما هو مسئلة في علم مقدمة في علم آخر فالعلم الذي فيه المسئلة معين للعلم
الذي فيه المقدمة وهذا على وجوه ثلثة احدها ان يكون احد العلمين تحت الآخر فيستفيد
العلم الاسفل مباديه من الاعلى مثل الموسيقي من علم العدد والطب من الطبيعي والعلوم
كلها من الفلسفة الاولى واما ان يكون العلمان مشتركين في الموضوع كالطبيعي والنجومي
في جرم الكل فاحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي والآخر في الحركة الفلكية تحت
كونه متقدرة واما ان يكون مشتركين في الجنس واحدهما ينظر في نوع ابسط
والآخر في نوع اكثر تركيبا كالهندسة فان الناظر في الابسط يفيد الآخر مبادي كما
يفيد العدد الهندسة مثل ما في عاشرة اوقليدس **التفسير** قال رحمه الله اقول كان العلوم
يشترك في الموضوعات فقد يشترك في المبادي وذلك اما ان يكون في المبادي العامة
لعلوم عدة مثل العلوم الرياضية المشتركة في ان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية
وتلك المشتركة اما ان يكون على مرتبة واحدة كالهندسة والعدد في المبداء الذي ذكرناه
واما ان يكون مبدأ لاحدهما اولا وللثاني بعده مثل علم الحساب والموسيقي فانهما
يشتركان في هذا المبداء لكن الحساب اعم موضوعا من علم الموسيقي فلذلك يكون له
هذا المبدأ اولا وبعده للموسيقي واما ان يكون ما هو مبدأ في علم مسئلة في علم آخر فهذا
على وجوه ثلثة لانه اما ان يكون العلمان مختلفين في الموضوع بالعموم والخصوص فيبين شيء في
علم اعلى ويوجد مبدأ في علم اسفل وهذا يكون مبدأ حقيقيا او يبين شيء في علم اسفل
ويؤخذ مبدأ للعلم الاعلى وهذا لا يكون مبدأ بالنقص الينا فان قلت جعل ما هو مبين في
العلم الاسفل مبدأ للعلم الاعلى يقتضي الدور قلت انما يلزم ذلك ان لو لم يكن مبادي
بينة بانفسها او بالحس او بالتجربة واما ان لا يكون العلمان مختلفين بالعموم والخصوص
بل اما ان يكونا مشتركين في موضوع واحد كالطبيعي والنجومي في جرم الكل فان الطبيعي يفيد الآخر

مبادی مثل ان الحرکة الفلکیة یجب ان تکون مستدیرة واما مثال رکبين من جنس الموضوع لکن احدهما
ینظر فی ابسط فالحساب والاخر فی نوع اکثر ترکیبا مثل الهندسة فان الناظر فی الابسط یعطی
الاخر مبادی کما یعطی العدد الهندسة مثل ما فی المقالة العاشرة من اقلیدس وهذه الثلاثة التی
الثلاثة هی تعاون العلوم وهو ان یوجد ما هو مسئلة فی علم مقدمة فی علم اخر قال الشیخ فصل
فی نقل البرهان نقل البرهان قد یقال لاخذ المبادی علی نحو ما ذکرنا وقد یقال لما یبرهن علی
المخروط البصری فی المناظر برهان هندسی لوجود المخروط عن الاضافة الی البصر لکان علیه ذلک
البرهان بعینه وذلک لان الحد الاوسط یکون من العلم الاخر والحد الاصغر من ذلک العلم التفسیر
قال رحمه الله اقول نقل البرهان یقال علی وجهین احدهما یقال علی الوجوه الثلاثة المذکورة
فی تعاون العلوم وهو ان یوجد شیء مقدمة فی علم علی سبیل التسلیم ویکون برهانها فی علم
اخر فینقل برهانها الی ذلک العلم ای یحال به علیه والثانی ان یکون ماخوذا فی علم من علم علی
انه مطلوب فیبرهن علیه ببرهان حده الاوسط من علم اخر فیکون اجزاء القیاس صالحة
للوقوع فی العلمین کما یبرهن علی زوایا مخروط البصر فی علم المناظر ببراهین هندسیة علی
جهة لو جعلت منها تلک الزوایا هندسیة محضة لکان البرهان علیها ذلک بعینه وهما
ان یکون اذا کان احد العلمین تحت الاخر فیکون الحد الاوسط من الهندسة والاصغر من
الکلام فی المناظر وهذا انما یکون لضعف المنه الانسیه وقصورها والا فمن الحق
ان یبرهن علی الخطوط الشعاعیة کما یبرهن علی الخطوط الهندسیة لم یجعل تلک المقدمات
اوساطا فی علم المناظر قال الشیخ فصل فی اشتراک العلوم فی المسائل اشتراک
العلوم فی المسائل تارة یقع علی ما قلناه وتارة یقع بین علم عال وبین علم سافل وکل
واحد منهما یعطی برهان لم مثل ان یکون لبعض العلل فی العلم العالی مثل العلل المفارقة
الاجسام الطبیعیة وبعضها فی العلم السافل مثل العلل المقارنة لها کالهیولی والصورة
فاذا اعطی البرهان من العلل المقارنة کان فی العلم السافل وان اعطی من العلل
المفارقة کان من العلم العالی التفسیر اقول کما یشترک العلوم فی الموضوعات والمبادی
فکذلک یشترک فی المسائل وذلک علی وجهین احدهما ما ذکرنا وثانیهما ان یشترکا
فی موضوع واحد فان احدهما یعطی برهان الان والاخر برهان اللم مثل ان المنجم یثبت
کرویة الفلک لان مناظره کذا والخطوط الخارجة الیه بوضعه کذا والطبیعی یعطی اللم
فی کرویته لانه ذو طبیعة بسیطة والطبیعة البسیطة لا تفعل فعلا مختلفا یکون فی بعضه زاویة
ولا یکون فی بعضه زاویة بل یفعل صورة متشابهة وقد یعطیان جمیعا برهان اللم مثل
ان العلم الطبیعی والفلسفة یشترکان فی النظر فی مادة الحرکة الاولی وبیانها ودوامها
لکن العلم الطبیعی یاخذ الاوساط من الطبیعة التی لا ضد لها والمادة البسیطة التی

لا اختلاف فیها فیمتنع ان یعرض فساد او تغیر والفیلسوف یعطی العلة المفارقة التی هی
الخیر المحض والعقل المحض والعلة الغائیة الاولی التی هی الوجود المحض فالطبیعی یعطی
برهان اللم ما دامت المادة والطبیعة موجودتین والفیلسوف یعطی برهان اللم
مطلق ویعطی علیه دوام المادة والطبیعة التی لا ضد لها فقد یسر مقتضیا وبالجملة
اذا اعطی البرهان من العلل المقارنة کان من العلم السافل واذا اعطی من العلل
المفارقة کان من العلم الاعلی والعلل المقارنة هی الهیولی والصورة والعلل المفارقة
بین الفاعل والغایة وستعرف ان اعداد العلل اربع فاعل وغایة وصورة
ومادة قال الشیخ فصل فی انه لیس علی الفاسدات برهان ولا حد البرهان یعطی الیقین
الدائم ولیس فی شیء من الفاسدات عقد دائم لان المقدمات الصغری فی القیاسات علی
الفاسدات لا تکون دائمة الصدق فلا تکون برهانیة فتبین انه لا برهان علیها ولا حد فانا سنوضح
ان البرهان والحد متشارکان فی الاجزاء فما لا برهان علیه فلا حد له وکیف یکون له حد وانما
یتمیز بالعوارض الغیر المقومة واما المقومات فمشترکة لها التفسیر قال رحمه الله هذا الفصل
الاول لا برهان علی الفاسدات المتغیرات وذلک لان البرهان مرکب من مقدمات
دائمة الصدق والمقدمة الصغری فی البرهان علی الفاسدات غیر دائمة الصدق لان
الاصغر انما یتصف بالاوسط مدة ثم یعدم مثل ان زیدا حیوان لانه انسان وانما یکون انسانا
مدة ثم یعدم فینعدم صدق قولنا زید حیوان وایضا فلانه اذا لم یکن من شانه الحس الفاسد
ان لا یدوم لزم ان لا یمکن ان یحکم علیه بحکم دائم من ایجاب او سلب لامتناع بقاء الحکم بدون
المحکوم علیه البحث الثانی لا حد ایضا للفاسدات المتغیرات لوجهین احدهما ان الحد والبرهان
متشارکان فی الاجزاء علی ما سنوضح ان شاء الله فما لا برهان علیه لا حد له الثانی ان هذا الحد
اما ان یکون من المقدمات واما ان یکون من العوارض الغیر المقومة فان کان من المقدمات
فلا یکون مختصا به لانه لا یکون حد ذلک الشخص بل یکون حد الطبیعة النوعیة فیکون حدا
للنوع وهذا مدخل بالعرض وان کان من العوارض الغیر المقومة فلا یکون حدا ولیس لقائل
ان یقول ان اصحاب العلوم یقیمون البرهان علی الاشیاء الواجبة المتغیرة مع انها حادثات
فاسدات مثل الکسوفات الشمسیة والقمریة وغیر ذلک من الامور المتجددة الفلکیة
لانا نقول ان البرهان لم یقم علی الکسوف من حیث هو هذا الکسوف بل من حیث
هو کسوف مطلق ونسبه الی هذا الکسوف وغیره علی السواء فالبرهان لیس علیه
لذاته بل علی الکسوف المطلق اولا وان کان علیه فبالعرض لانه اذا قام البرهان
علی الکلی او النوع ان دخل هذا الجزئی تحته دخولا اتفاقیا کان قیام البرهان علیه ایضا
عرضیا وکذلک الحد قال الشیخ فصل فی الاشیاء الثلثة التی علیها مبنی البراهین الاشیاء الثلثة التی علیها

من البراهين اولها الموضوعات فيجب ان يعطى حدودها وانيتها ان كانت خفية الحدود كالنقطة
الواحدة ويسلم وجودها بالتسليم مقدمة هي مبدا او موضوع او مصادرة واما المطلوبات وهي
العوارض الذاتية فان كانت خفية الحدود اعطي حدودها مثل الاصم والمنطق وما اشبه ذلك
واما وجودها بالموضوعات فتتاخر الى مرتبة في البيان البرهاني واما المبادي فيجب ان يسلم
تبين ويوضع وضعا من جهة الهين التفسير قال رحمه الله اقول انه بين في هذا الفصل
انه كيف يجب العلم بالامور التي عليها مدار البرهان واولها الموضوعات ويجب ان يعطى حدودها
ورسومها ان كانت خفية للحدود والرسوم مثل النقطة والوحدة وتصدق موجودها ان
كانت خفية الوجود وان لم تكن بينة فيوضع اصلا موضوعة بان يكلف المتعلم تسليمها على
سبيل حسن الظن بالمعلم او مصادرة بان تسليمها في الحال ولم يقع له بها ظن بل في نفسه
عناد واستنكار ثم الاصول الموضوعة والمصادرات لا بد وان يكون مما يبين فيتبرهن
فيه وجوده ولم لانها لموضوعاتها بالبرهان الى ان ينتهي الى العلم الكلي المعطي للعلوم الجزئية
اصولها الموضوعة واما المطلوبات وهي العوارض الذاتية لهذه الموضوعات فان
كانت محتاجة الى التحديد فيعطى حدودها واما وجودها فالى وقت البرهان عليها واما
المبادي فهي الحدود والمقدمات التي منها يولف قياساته فان كانت بينة التصور والوجود
فيها ونعمت وان كانت خفية التصور والوجود فيجب ان يوضح تصويرها والتصديق
بها وقد ذكرنا اصنافها قال الشيخ فصل في اختلاف برهان الان واللم اختلاف برهاني
الان واللم في علم واحد يكون على وجهين احدهما ان يكون احد القياسين قد اعطى المطلوبة
علة بعيدة وقد بقي بعدها بحث بلم فيكون اعطاء اللم يستكمل بعد وقد يكون هذا في
الموجب كمن يضع العلة في ان فلانا قد حم انه اشد مائية لانه عفن خلطه ويكون في السالب
يضع العلة في جواب من سال ان الحائط لم لا يتنفس لانه ليس بحيوان لا انه ليس بذي رئة وهو
الجواب الصواب فان وجود الرئة علة مماسة للتنفس وسببها سبب التنفس والوجه الثاني
ان يكون احد القياسين فيه علة دون الاخر وذلك مثل قياس من يقول ان الكواكب الثابتة
بعيدة جدا لانها تلمع وكل منير تلمع فهو بعيد جدا ثم يقول ان المتحيرات قريبة جدا وكل قريب
جدا فانه لا يلمع فالمتحيرات اذا لا تلمع التفسير قال رحمه الله لا تلمع اقول مراده ان يوضح القول
في انه كيف يختلف برهان ان ولم في علم واحد لا ليبين ان يذكر هذا الفصل عند ذكر برهاني
اللم والان ويقول ان ذلك يكون على وجهين احدهما ان يكون احدهما قد اعطى فيه الحد الاوسط
علة بعيدة ولكن تمام العلة بان يعطى العلة القريبة اما في الموجب فكمن يعطى العلة في ان
فلانا حم لانه قد اشتد مائية لانه عفن خلطه فان اشتداد الحمى علة لعفونة الخلط وعفونة
الخلط سبب للحمى واما في السالب فكمن يضع العلة في جواب من سال ان الحائط لم لا يتنفس

لانه ليس بحيوان لا انه ليس بذي رئة فان وجود الرئة للحيوان علة مماسة لكونه متنفسا فعدم
هذه العلة علة لعدم كونه متنفسا وليست الحيوانية علة للتنفس فان السمكة لا تتنفس مع انه ليس
ايضا رفع الحيوانية علة لعدم التنفس وان كان من وجه علة لرفع كون الشيء ذا رئة
وهي علة بعيدة الوجه الثاني ان يوجد في احد القياسين علة دون الاخر وذلك مثل قياس
من يقول ان الكواكب الثابتة بعيدة جدا لانها تلمع وكل منير يلمع فهو بعيد جدا فالكواكب
الثابتة بعيدة جدا فهذا استدلال بالمعلول الاعرف المساوي على العلة وان كانت
العلة اعرف فيستدل بها على المعلول على سبيل اللم كقولك الكواكب الثابتة بعيدة وكل
منير بعيد فانه يلمع فالكواكب الثابتة لامعة قال الشيخ فصل كيفية دخول الممكنات
في البرهان واما الممكنات الاكثرية فلها لا محالة علة اكثرية اذا جعلت حدودا وسطى
ارتفعت على ظن ملتبس غالبا اما العلم فبان الشيء اكثري وذلك يقين واما
الظن فبانها يكون لان الامر اذا صح ان له علة اكثرية يتوقع كونه وهذا مثل نبات الشعر
على الذقن عند البلوغ لعلة استصحاف البشرة ومتانة البخار والاكثريات بينها ولانه
ما من وجه فلذلك تتميز وجودها عن وجود ليفايضها وقد عرف ذلك في الكتب المفصلة
واما الاتفاقيات فقد يمكن ان يبرهن عليها انها اتفاقية وانها داخلة في جملة الامكان
ولا برهان عليها من جهة انها تكون او لا تكون البتة ولا الترجيح ذلك الطرف وصار
الكثريا التفسير قال رحمه الله اقول الاولى ان يذكر هذا الكلام عقيب الفصل الذي ذكر
فيه انه لا برهان على الفاسدات وعلم ان البرهان الحقيقي يكون على الضروري الدائم فاما
الممكنات فعلى امكانها برهان لان الامكان ضروري للممكن وهو امر يقيني لا شك فيه ولا
يقين له فاما على وجودها وعدمها المتعبرين فلا ثم الممكنات اما اكثرية واما اتفاقية
متساوية اما الاكثريات فلها علل اكثرية لا محالة اذا جعلت حدودا وسطى افادت
علما وظنا اما العلم فبانها اكثرية واما الظن فبوجودها وحصولها لان الامر اذا صح
ان له علة اكثرية يرجح جانب وجوده على جانب عدمه فيحصل به الظن مثل نبات الشعر على
الذقن عند البلوغ لعلة استحصافه البشرة ومتانة البخار الدخاني فان الغالب حصول
هذه العلة فيغلب حصول معلولها واما الاتفاقيات فمن حيث انها داخلة تحت الامكان
عليها برهان ومن حيث انها تكون او لا تكون فليس به علم ولا ظن ولا ترجح احد الجانبين
على الاخر وصار الكثريا قال الشيخ فصل في الحد لا يمكن ان تكتسب الحد بالبرهان لانه لا بد
من حد اوسط ما والطرفين لان الحد والمحدود متساويان وذلك الاوسط
لا يخلو اما ان يكون حدا اخر او يكون رسما وخاصة فان كان الحد الاخر فان السؤال في الثاني
ثابت فان اكتسب بحد ثالث فالامر ذاهب الى غير النهاية وان اكتسب بالحد الاول

من ذلك دور وان الكسب له جهة اخرى غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا المحدود على انه لا يجوز ان يكون
لشيء واحد حدان تامان على ما سنوضح واما ان كانت الواسطة غير حد فكيف صار ما ليس بحد
اعرف وجود المحدود ومن الاجزاء الذاتية المتقدمة له وهو الحد حتى يكتسب به وايضا فهل يكون
الحد اما حمل في الكبرى على الوسط على انه محمول مطلق او حمل على انه حد له فان حمل على الاوسط
على انه محمول مطلق انتج انه محمول على الاصغر فقط ولم يعرف من ذلك انه له حد ولم يكن
الى ذلك القياس حاجة فانا قد بينا ان حمل الحد واجزائه على المحدود مما لا يحتاج فيه الى
برهان وان حمل على انه حد الاوسط فهو كاذب فانه ليس حد النوع هو بعينه حد خاصته
فليس حد الانسان هو بعينه حد الضحاك الى ان يقول تامل انه حمل على الاوسط بانه حد
لموضوعه اي لما هو موضوع الاوسط فهذا ايضا كاذب فان الباكي والخجل
وسائر الخواص والفصول المساوية لها يحمل عليها الخاصة وليس حد النوع حدا لها
فان قيل انه يحمل على الاوسط على انه حد ما هو موضوع الاوسط وضعا حقيقيا وضع النوع
لخواصه فيكون قد اخذ المطلوب في بيان نفسه فانه لو كان هذا معلوما لما احتيج الى
البرهان التفسير اقول اعلم ان الطرق التي بها يكتسب الحد بعضها مزعومة باطلة وبعضها
صحيحة اما الطرق الباطلة فمنها البرهان فيقول لا يمكن اكتساب الحد بالبرهان وذلك
لان البرهان لا بد فيه من حد اوسط ما وللطرفين لان الحد والمحدود متساويان
ثم ذلك الاوسط المساوي اما ان يكون حدا اخر او رسما او فصلا او خاصة لا يجوز
ان يكون حدا اخر لوجهين اما اولا فلان ذلك الحد اما ان يكتسب بالحد الاول او الحد
اخر ينتهي الى حد لم يفتقر الى وسط والاول دور باطل والثاني تسلسل محال ولكان
يلزم ان يكون حد وحد وهو باطل واما ثانيا فلان الشيء الواحد يستحيل ان يكون له حدان بان
الحد التام هو المؤلف من جميع ذاتيات الشيء واذا ذكرت جميعها في حد لم يبق للحد
الاخر شيء ولا يجوز ان يكون الاوسط فصلا او خاصة لان الاكبر اما ان يحمل عليه مطلقا
او حمل على انه حد له فان حمل عليه مطلقا لم ينتج القياس الا حمله على الاصغر مطلقا وهذا
مستغنى عن القياس لان ذاتيات الشيء معلومة الحمل عليه من غير قياس وليس المطلوب
هنا بل المطلوب كون الاكبر حدا له وان حمل على انه حد الاوسط فاما ان يحمل على انه
حد له من حيث انه فصل او خاصة واما ان يحمل على انه حد لكل ما يوضع له ويوصف
به والقسم الاول كاذب لانه ليس حد النوع حد فصله او خاصته فليس حد
الانسان هو بعينه حد الناطق او الضحاك وان حمل على انه حد لكل ما يوضع له فاما
ان يحمل على انه حد لكل ما يوضع له كيف كان او لما يوضع له وضعا حقيقيا والقسم
الاول كاذب لانه يوضع للفصل والخاصة غير النوع ايضا مما هو خاصة او فصله

كالباكي والخجل ومنتصب القامة وغيرها من خواص الانسان موضوع الضاحك الذي هو خاصته
وليس حد الانسان حدا لشيء منها والقسم الثاني وهو انه يحمل على انه حد لكل ما يوضع له وضعا
حقيقيا فهذا هو المصادرة على المطلوب لانه اخذ المطلوب في بيان نفسه لان المطلوب
ان هذا هل هو حد النوع فكيف يوجد جزءا من البيان ان هذا حد للموضوع الحقيقي الذي
هو النوع فانه لو كان هذا معلوما لما احتيج الى البرهان فانه اذا قيل كل انسان ضحاك
وكل ضحاك حيوان ناطق مائت ينتج كل انسان حيوان ناطق مائت فاما ان يعني به
كل ضحاك من حيث هو ضحاك كذا وليس الامر كذلك فان حد الضحاك ليس هو الحيوان
الناطق المائت بل هذا حد لشيء ما يعرض له انه ضحاك وهو الانسان واما ان يعني به ان كل ما هو موضوع
للضحاك وضعا حقيقيا فهذا حده وهو الانسان فلو كان هذا معلوما لما احتيج الى البرهان وجه اخر في بيان
انه لا يجوز ان يكون غير الحد يعرف المحدود ولان المعرف يجب ان يكون اعرف من المحدود ولا شيء غير الحد اعرف
للمحدود من الحد لان حد الشيء هو جمعه وماهيته ولا شيء اعرف للشيء من حقيقته وذاتياته وليس للقائل
ان يقول مثلا قولنا ان الانسان حيوان ناطق دعوى وقولنا العالم حادث دعوى وانتم تدعون ان
الدعوى الاولى لا تحتاج الى البرهان والثانية تحتاج الى البرهان واما قولكم البرهان لا بد فيه من حد اوسط
ما وللطرفين وذلك المحدود اما ان يكتسب بهذا الحد او بحد اخر فيقول يكتسب بحد اخر قولكم
يتسلسل الى غير النهاية قلنا اليس انكم سلمتم ان التصديقات المكتسبة تنتهي الى تصديقات
غنية عن الاكتساب فلم لا يجوز ان يقال ان المحدود ينتهي الى حدود غنية عن الاكتساب لانا نقول
قولنا في الانسان انه حيوان ناطق يمكن ان يذكر على وجه يكون حدا وحينئذ لا يمكن ان يمنع ولا ان يطالب
بالبرهان ويمكن ان يذكر على وجه يكون دعوى اما الاول فهو ان يكون مراد القائل بقوله الانسان
حيوان ناطق الاشارة الى هذه الحقيقة المتصورة من غير حكم عليها لا بالنفي ولا بالاثبات ومع ذلك لا يمكن
ان يمنع ولا ان يطالب فيه بالبرهان واما الثاني فهو ان يكون مراده ان ذات الانسان محكوم
عليها بالحيوانية والناطقية وعند هذا يتوجه المنع والمطالبة بالبرهان لان هذا يكون دعوى لا
حدا فالحاصل ان الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال وحاصله يرجع الى تعيين حقيقة متصورة
وتصور تفصيلاتها من غير ان يحكم على تلك الحقيقة المتصورة بالنفي او بالاثبات ومعلوم
ان ذلك مما لا يمكن النزاع فيه الا من جهة اللغة وذلك ليس بحثا عقليا وايضا فلان
النزاع ما وقع في نفس المعرفة ان وجه بل في الحكم بجواز اطلاق تلك اللفظة على تلك
الحقيقة المتصورة فيكون الاثبات والابطال عند التحقيق راجعا الى التصديق لا الى التصور
واعلم ان المختار عند شيخنا واستاذنا قدس الله روحه العزيز ان الحد ينقسم الى قسمين احدهما
الحد بحسب الاسم وذلك لا يمكن ان يمنع ولا ان يستفاد من الحجة وثانيهما الحد بحسب
الحقيقة وهو ان يشير الى موجود معين ويزعم ان حقيقته مركبة من كذا وكذا فهذا [illegible]

من البرهان قال الشيخ والحد لا يكتسب بالقسمة فان القسمة تضع اقساما ولا يحمل من الاقسام شيئا بعينه الا ان يضع
وضعا ليس للقسمة فيه مدخل واما استثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد فهو ابانة الشيء بما
هو مثله او اخفى منه فانك اذا قلت لكن ليس الانسان غير ناطق فهو اذن ناطق لم تكن اعرفت
في الاستثناء شيئا اعرف من النتيجة التفسير اقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق المزيفة من اكتساب الحد
فيقول الحد لا يكتسب بالقسمة خلافا لافلاطون وبيان ذلك هو ان القسمة تضع اقساما من غير تعيين
قسم منها وضع منها قسم على التعيين فان ذلك وضع ما يستفاد من القسمة وان استثنى
نقيض قسم لانتاج الباقي فاما ان وضع من القسمة ان حد الشيء كذا واما كذا ثم استثنى لكن ليس
حده كذا واما ان وضع ان الشيء في نفسه اما كذا واما كذا اي محمول عليه اما كذا واما كذا والقسم الاول
بيان الشيء بما هو اخفى منه لان حد الشيء ابين له مما ليس حده واما الثاني وهو انتاج احد الحدين
استثناء نقيضها فانه يقول الانسان اما حيوان او غير حيوان لكنه ليس غير الحيوان فهو حيوان ثم يقول
والحيوان اما ناطق واما غير ناطق لكنه ليس غير ناطق فهو ناطق والناطق اما مائت واما
غير مائت وهو ليس غير مائت فهو مائت ثم يقول الانسان حيوان ناطق مائت ثم قاس بان
هذه المحمولات الجوهرية المساوية للشيء قول مفصل دال على ماهية الشيء وكل قول مفصل دال
على ماهية الشيء فهو حده فمجموع هذه المحمولات حده وهذا ليس بشيء فان القياس الاول ليس
بينا بالحقيقة لان اجزاء الحد بينة بنفسها للمحدود اذا حصل ذاته في الذهن محصلا فلا يكون
الى بيان وبيانه برفع سائر الاقسام محال لانه ابين من رفع سائر الاقسام او مثلها ولها
في الخفاء فان الناطق ابين للانسان من انه ليس غير ناطق والاستثناء يحتاج الى ان
يكون ابين من النتيجة لا مثلها او اخفى منها قال الشيخ وايضا فان الحد لا يكتسب من حد الضد
فانه ليس لكل محدود ضد ولا ايضا حد احد الضدين اولى بذلك من حد الضد الاخر
التفسير اقول هذا الطريق الثالث من الطرق الفاسدة من اكتساب الحد وتقريره ان القائل
اما يصحح حد الضد من حد الضد فيقول مثلا لما كان الشر هو الامر الذي لا نظام له كان
الخير هو الامر الذي له نظام وهذا باطل لوجهين اما اولا فلانه ان بين حد الضد بالضد
كان الامر كذلك من جانب الضد الاخر ويلزم الدور واما ثانيا فلانهما في المعرفة والجهالة
سواء والحد يجب ان يكون ابين واما ثالثا فلظهور ما لا ضد له لا يمكن ان يحد قال الشيخ وايضا
فان الاستقراء لا يفيد علما كليا فكيف يفيد الحد وذلك ان استقريت ان الحد حد لكل شخص
حتى يجعله حد النوع فقد كذبت وان قلت ان الحد محمول على كل شخص من غير زيادة فليس
يوجب هذا ان يكون حد النوع فان قلت ان الحد حد لنوع كل واحد من تلك الاشخاص فقد
صادرت على المطلوب الاول فلم يبق ان الاستقراء وجه من اكتساب الحد التفسير اقول هذا هو الطريق
الرابع من الطرق الفاسدة في اكتساب الحد وهو الاستقراء وانه لا يفيد الاستقراء الحد لانه حد على الاشخاص

لا يفيد الكلي لان المستقرى بعض جزئيات واذا حمل الطالب لشيء منه شيئا على جزئي وذلك عند التحقيق
مصادرته على المطلوب لانه ما لم يكن وضع هذا الجزئي لم يجب ان يصح الحكم الكلي وايضا فالاستقراء
يصحح الجزئيات المحسوسة وقد بان انه لا حد لها وايضا فانه اما ان يحمل هذا القول على هذه الجزئيات
فانه حد لكل شخص بما هو شخص واما ان يحمل عليها مطلقا من غير زيادة واما ان يحمل عليها بانه حد
لنوع تلك الاشخاص والاول كاذب لان حد النوع ليس حد الاشخاص الواقعة تحته من حيث
هي اشخاص لان ذلك يخص حد الواحد لكان يصح لان يشاركه فيه الاخر والثاني يقتضي انه محمول على الشخص
فقط لا انه حده والثالث مصادرته على المطلوب الاول فاذن الاستقراء لا يفيد الحد قال الشيخ
لكن الحد يقتنص بالتركيب وذلك بان تعمد الى الاشخاص التي لا تنقسم ونظر الى جنس هي من
العشرة التي سنذكرها فتاخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس اذ الشيء الذي يقوم لها كالجنس
فتجمع العدة منها بعد ان يعرف انها الاول لانها مثل الحس فانه اول للحيوان ثم للناطق وايضا مثل
الجسم فانه اول للحيوان ثم للناطق ويتحرى ان لا يكون في المجموع شيء مكرر ونحو لا يقول
جسم ذو نفس حساس ثم يقول معها حيوان فتكون الحيوان مكررا تارة بالتفصيل والحد وتارة
بالاجمال والتسمية فاذا اجتمعت هذه المحمولات وجدت فيها مساويا وبالمحمول دون وجهين
احسن فهو الحد اما احد الوجهين فالمساواة في الحمل اعني ان يكون كل ما يحمل عليه هذا الكل
فانه هو ذاك وكل ما هو ذاك فيحمل عليه هذا الحمل والثاني المساواة في المعنى وهو ان
يكون دالا على كمال حقيقة ذاته لا يشذ منها عنه شيء فانه كثيرا ما يميز بالذات يكون قد اخل
ببعض الاجناس او ببعض الفصول فيكون مساويا في الحمل ولا يكون مساويا في المعنى كقولك
في حد الانسان انه جسم ناطق مائت مثلا فان هذا الشيء ليس بحد حقيقي بل هو ناقص لان الجنس
القريب غير موضوع فيه او قولك في حد الحيوان انه جسم ذو نفس حساس من غير ان يقول
ومتحرك بالارادة فان هذا مساو في الحمل وناقص في المعنى التفسير اقول لما زيف الطرق
الفاسدة في اكتساب الحد اراد ان يبين الطريق الصواب من اكتساب الحد وهو طريقة
التركيب وذلك يتم بامور الاول ان يعمد الى الاشخاص التي لا تنقسم سواء كان المحدود
جنسا او نوعا ويعرف المقولة التي هي واقعة فيها من المقولات العشر والا لم يتحقق
واحد بل ان كان المحدود جنسا فالشخص ما من انواع واقعة تحته او كان نوعا واحد
باعدة من اشخاصه ويأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي من تلك المقولة من الاجناس او ما يقوم
مقام الاجناس كالموضوع المأخوذ في ماهية العرض الذاتي كالانف المعطسة ويجمع
العدة منها بعد ان يعرف انها اول لانه مثل الجسم فانه اول للحيوان ثم للناطق والعرض منه
ان يترك الاعم او الاخص يردفه بالخاص القريب منه مقيدا به والثالث ينبغي ان يجتهد في
الاحتراز من التكرير مثل ان يقول جسم ذو نفس حساس حيوان فيكون الحيوان مكررا تارة

بالتفصيل وتارة بالاجمال والتسمية واعلم ان ترك هذه الاحوال يخل بمعرفة المحدود ولكنه مكرر من غير
فائدة الثالث انه يجب ان يكون مجموع هذه المحمولات مساوية للمحدود في الحمل والمعنى اما المساواة في الحمل
فهو ان يكون كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول وكل ما يحمل عليه هذا القول يحمل عليه المحدود واما
المساواة في المعنى فهو ان يكون مشتملا على جميع ذاتيات المحدود بحيث لا يشذ منها شيء فكثير من الاقوال
المساوية في الحمل لا يكون مساوية في المعنى بل هو باكثر من الذاتيات كما يقول في حد الانسان انه جسم
ناطق مائت فان هذا مع اختصاصه بالحيوان اجسم او نفس حساس ويقتصر عليه فانه ناقص في
المعنى وان كان مساويا في الحمل للحيوان اشياء اخر وهو كونه متحركا بالارادة الرابع موضع الجنس القريب
اولا باسمه ان كان له اسم موضوع وهو اولى لانه يدل على جميع الذاتيات المشتركة بالتضمن او بحده
ان لم يوجد له اسم ثم يوتى بعده بجميع الفصول الذاتية وان كانت الفا لانك ان تركت بعض الفصول
فقد تركت بعض الذات والحد عنوان الذات وبيان له فيجب ان تصور الحد في النفس صورة معقولة
مساوية لصورة المحدود بتمامها فهذا هو الحد التام قال الشيخ ولا يلتفت في الحد الى ان يكون
وجيزا بل لا يتم الحد حدا بان يميز على الايجاز ما لم يوضع فيه الجنس القريب باسمه او بحده
ان لم يوجد له اسم فيكون قد اشتمل على الماهية المشتركة ثم يوتى بعده بجميع الفصول الذاتية
وان كانت الفا وكانت بواحدة منها كفاية في التمييز فانك اذا تركت بعض الفصول فقد تركت
بعض الذات والحد عنوان للذات وبيان له فيجب ان يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية
للصورة الموجودة بتمامها فحينئذ يعرض ان يميز ايضا المحدود والحكماء لا يطلبون في الحدود
التمييز وان لحقها التمييز بل يطلبون تحقيق ذات الشيء وماهيته ولذلك فلا حد بالحقيقة
لما لا وجود له انما ذلك قول شرح الاسم ولذلك ما حد الفيلسوف الحد بانه قول دال
على الماهية ولم يقل قول وجيز مميز كما هو من عادة المحدثين ان يقولوه ولهذا ما ذم تحديد من
اخذ في تحديده العنصر وحده فقط كالطبيعيين في تحديدهم الغضب بانه غليان دم القلب
او الصورة فقط والجدليين في تحديدهم الغضب بانه شهوة الانتقام لا لانهما لم يميزا بل لانهما
لم يوفيا كمال الماهية بل قد امرنا بالجمع بينهما بكليهما مجموعين وان لا يخل بذلك سبب ذاتي في التحديد بعلة
فهذا يجب ان يعتقد في الحدود الانواع واما الاجناس فان يوخذ الفصول التي تخص الانواع ويحذف
فما يبقى ان كان له اسم مفرد فاصل باعتبار المجموع وان كان مولفا فهو المطلوب التفسير اقول منهم من قال
الحد قول وجيز مميز وهو باطل اما اولا فلان الوجيز امر اضافي غير محدود وتحديده غير الاضافي بالاضافي باطل
واما ثانيا فلان الغرض من التحديد ليس هو التمييز فقط لان ذلك يحصل بذكر فصل واحد او خاصة
واحدة بل الغرض تحقيق ذات الشيء وماهيته في النفس ثم يتبعه التمييز لا محالة والشيخ استدل على هذا بهذا
بامور الاول انه لا حد بالحقيقة لما لا وجود له بل له قول شرح الاسم والثاني استدل بقول ارسطو
فانه قال الحد قول دال على ماهية الشيء ولم يقل انه قول وجيز مميز فدل على ان غرض الحكماء من التحديد

ليس التمييز فقط بل تحقيق ذات الشيء وماهيته وذات الشيء وماهيته انما يتحقق بمجموع ذاتياته
والثالث استدل ايضا بانه ذم من اقتصر في تحديد الشيء على العنصر فقط كالطبيعيين في تحديدهم الغضب
بانه غليان دم القلب او على الصورة فقط كالجدليين في تحديدهم الغضب بانه شهوة الانتقام
لا لانهما لم يميزا بل لانهما لم يعطيا كمال الماهية مع ان التحديد بكليهما مجموعين وان لا يترك
سبب ذاتي في الحد البتة وقوله فعلى هذا يجب ان يعتقد الحدود الانواع يريد به انه
ان يطلب الذاتيات المشتركة التي هي الجنس القريب ثم يطلب الذاتيات المميزة اي الفصول
ويجمع حتى يتم الحد قوله واما الاجناس فان يوخذ الفصول التي تخص الانواع ويحذف فما يبقى
ان كان اسم مفرد فاصل وان كان مولفا فهو المطلوب يعني انه كيف يطلب حدود الاجناس وذلك
ان يحذف الفصول المختصة بالانواع واذا حذفت ذلك لم يبق الا الذاتيات المشتركة وهي الجنس ثم
ان كان لها اسم مفرد فصل ذلك بان يذكر كل واحد منها وان كان مولفا فهو المطلوب لانه ح
يكون قد فصل ذاتياته والقائل ان يقول الشيخ اشترط في الحد كونه مركبا من الجنس والفصل وعلى هذا
يلزم امران احدهما ان لا يكون للبسيط حد وثانيهما ان لا يكون لكل حقيقة مركبة لان الجنس والفصل حد لكن
لان من المركبات ما يتركب من شيء وعارض له وكل واحد منها مقوم له من حيث هو كالجسم
الابيض وكالعشرة المركبة من الاحاد وليس شيء منها جنس ولا فصل فاقول اي لا يشترط في الحد ان
يكون مركبا من الجنس والفصل بل يشترط فيه ان يكون مركبا من المقومات سواء كان ذلك التركيب من الجنس
والفصل او لم يكن كذلك واما البسيط فيعرف بالاسم لا بالحد قال الشيخ والقسمة ايضا معينة في
الحد اذا كانت بالذاتيات وان كانت القسمة الاعم قسمة من طريق ما هو فان قسمة الحيوان الى ذي
رجلين وكثير الارجل ليست قسمة له من طريق ما هو حيوان بل من طريق ما هو ماش فانه لكونه ماشيا
استعد لهذه القسمة لا لكونه حيوانا فان طبيعة الحيوان لا يكفي لهذا الاستعداد وان لم يحصل لها
طبيعة المشي فلو كان الحيوان غير ماش لم يستعد لهذه القسمة البتة واذا اقتضت هذا حفظت الترتيب
وجب ان يراعي شرطا ثانيا وهو ان لا يقف في الوسط بل يقسم ويقسم حتى ينتهي الى الاقسام
التي اذا قسمتها وقعت في عرضيات او اشخاص فان القسمة في الجوهر اذا انتهت الى الانسان
وقعت ولم ينقسم بعد بالذاتيات وبعد ذلك اما ان ينقسم الشيء الى الاشخاص او الى فصول عرضية
كالكاتب والامي والمحترق والغاصب وغير ذلك تم كتاب الوظيفة الثاني التفسير اقول القسمة
وان كانت لا تفيد الحد لكنها معينة في طريق التركيب لكن بشرائط احدها ان يكون القسمة بالذاتيات
اعني المقومات وثانيها ان يكون قسمة الاعم قسمة من طريق ما هو هو مثل ان يقول الحيوان اما ماش
واما طائر واما زاحف ولا يقول الحيوان اما ذو رجلين واما كثير الارجل فانه ليس قسمة من طريق ما
هو حيوان بل من طريق ما هو ماش فانه لكونه ماشيا استعد لهذه القسمة لا لكونه حيوانا فان الحيوان
لا يكفي لهذا الاستعداد او ما لم يحصل لها طبيعة المشي فلو كانت الحيوان غير ماش لم يستعد لهذه القسمة

بهذا يستنبط ترتيب اجزاء الحد في الابتداء بالاعم وتقييده بالاخص فيحصل النوع بحسب ما بينه في الرتبة
ثم يقرن فصله الخاص به وثالثها انه لا يقف في الوسط بل يقسم حتى ينتهي الى الذاتيات التي اذا
قسمت بعد ذلك وقعت القسمة بالعرضيات والاشخاص فان القسمة في الجوهر اذا انتهت الى الانسان
وقعت لم ينقسم بعد بالذاتيات بل بالعرضيات المشخصة كما ذكرت قال الشيخ وهذا من كتاب
قاطيغورياس **فصل في الاجناس العشرة** واما هذه الاجناس العشرة فمنها الجوهر وهو كل ما
وجوده وذاته ليس في موضوع اي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بالفعل لا بتقديمه **التقرير** اقول
لما ذكر انه لابد للمحاول ان ينظر الى الشخص اولى الاشخاص عدة ويتعرف انه من اي جنس هو من المقولات
العشر اراد ان يبين هذه المقولات العشر فيه ابتدأ بالجوهر فيقول الموجود اما ان يكون واجبا لذاته
وهو الله تعالى واما ان يكون ممكنا لذاته وهو كل ما سواه والممكن لذاته اما ان يكون جوهرا واما ان
يكون عرضا والعرض اما الكم او الكيف او الاضافة او الاين او متى او الوضع او الملك ويسمى
الجدة ايضا واما ان يفعل واما ان ينفعل فجملة ما سوى الله تعالى من الموجودات ينقسم الى عشرة
اقسام واحد جوهر والتسعة اعراض وهي ما ذكرنا ويسمى هذه الاقسام العشرة الاجناس العالية
والمقولات العشرة ويشتمل على ذلها بيتان بالفارسية مردى دراز ونيكو مهتر بشهر امروز
باخواسته نشسته از كار خويش بيرون آ الجوهر آ الكم آ الكيف آ الاضافة آ الاين
آ متى آ الملك آ الوضع آ ان يفعل آ ان ينفعل وقد كتبنا لفظ المقولة التي هو منها واعلم
ان المشهور في تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضوع وينبغي ان يعلم انه ليس معنى به انه الموجود بالفعل
وموجود لا في موضوع حتى يكون من عرف مثلا ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل
بل معنى به انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع فالاولى ان الجوهر بحد المشهور في تعريفه
لما فيه من هذا الايهام ويعرف بانه الحقيقة التي لو كانت موجودة لكان وجودها لا في موضوع
واعلم انه لابد من تفسير الموضوع فيقول اولا حلول شيء في شيء فقد يكون الحال سببا لوجود المحل ومقوما له
ويسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون متقوما بالمحل وح يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع
اخص من المحل فالموجود لا في موضوع هو الجوهر والموجود في موضوع هو العرض فان قلت يلزم على هذا ان
يكون الواجب لذاته جوهرا وقد اتفق العقلاء على بطلانه وان لا يكون الصور الكلية المرتسمة في الذهن من
الجواهر قلت قد ذكرنا ان المراد من قولنا الجوهر هو الموجود لا في موضوع هو انه الماهية التي اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعلى هذا الحد عنه الباري تعالى لانه ليس له وراء الوجود ماهية
وبه يحل ايضا هذه الصور الكلية المرتسمة في الذهن من الجواهر لانها وان كانت في الحال حالة في الموضوع
لكن مع ذلك يصدق عليها انها ماهية متى وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والشيخ اعتبر
هذه الدقيقة هنا حيث قال الجوهر كل ما وجوده وذاته ليس في موضوع لانه اضاف الوجود الى
الذات وهذا انما يصدق في الشيء الذي وجوده مغاير لماهيته **قال الشيخ** ومنها الكم وهو الشيء

الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة والتجزي وهو اما ان يكون متصلا اذ يوجد لاجزائه بالقوة حد
مشترك يتلاقى عنده ويتحد به كالنقطة للخط واما ان يكون منفصلا لا يوجد لاجزائه ذلك لا بالقوة ولا
بالفعل كالعدد والمتصل قد يكون ذا وضع وقد يكون عديم الوضع وذو الوضع هو الذي يوجد لاجزائه
اتصال وثبات وامكان ان يشار الى كل واحد منها انه اين هو من الآخر فمن ذلك ما يقبل
القسمة في جهة واحدة وهو الخط ومنه ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح ومنه ما
يقبله في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض وهو الجسم والمكان ايضا ذو الوضع لانه السطح الباطن
من الحاوي واما الزمان فهو مقدار الحركة الا انه ليس له وضع اذ لا توجد اجزاؤه معا وان كان
له اتصال اذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن واما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل **التقرير** اقول
ههنا بحثان الاول في تعريف الكم منهم من اقتصر في تعريفه على الخاصة الاولى وهو قبول المساواة واللامساواة
لذاته لانها من خواص الكم لان المساواة واللامساواة امران اضافيان يوصف بسببها الكمية
لا بسبب الصورة الجسمية وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها الاتحاد في الكمية فيكون
ذلك دورا ويجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس
منفردا بل انما يناله مع التكمم بها ولا واحدا لان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا
يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس واعلم ان الشيخ ضم الى هذه الخاصة خاصة اخرى وهو قبول
التجزئة لذاته وذهب شيخنا واستاذنا الى ان هذا ايضا خبط لان قبول القسمة من عوارض الكم
المتصل لا من عوارض الكم المنفصل وارتضى ما ذكره الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي في تعريف
الكم وهو انه الذي لذاته يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا عادا او خارجا عنه سواء كان موجودا
بالفعل كما في المنفصل او بالفرض والتعدد كما في المتصل مثل الاربعة فان الواحد يعدها باربع
مرات والخط فانه يقدر كله اما ببعض فيه يعرض واحدا او بخارج منه وكذلك السطح والجسم
وكذلك الزمان فانك تاخذ الساعة الواحدة وتقدر بها الليل والنهار ولا يخفى ان هذا
التعريف فيه دور لان الواحد قد استعمل في هذا التعريف وهو من الامور التي لابد في وجودها
الغنية عن التعريف والعد وايضا عن التعريف **البحث الثاني** في تقسيم الكم فنقول الكم اما ان يكون
بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك وهو المتصل واما ان لا يكون كذلك وهو
المنفصل اما ان يكون قار الذات ثابت الاجزاء وهو المقدار واما ان لا يكون وهو الزمان والمقدار
اما ان يكون امتداده امتدادا واحدا ولا شك انه لا يحتمل الا تجزئة واحدة ولا يعارضها تجزئة
قائمة عليها وذلك هو الخط ويرسم في مبادي الهندسة بانه طول بلا عرض واما ان يكون
محتملا للتجزئة في جهتين على زوايا قائمة وهو السطح واما ان يكون محتملا للتجزئة في ثلاث جهات
متقاطعة على زوايا قائمة وهو الجسم التعليمي ويرسم في مبادي الهندسة بانه طول وعرض
وعمق ويسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا لانه نازل وسمكا لانه صاعد من اسفل

ولا شك في كون هذه الثلثة من الكميات لان الخط يمكن ان يفرض فيه اجزا ثلاثا على نقطة مشتركة
والسطح يمكن ان يفرض فيه اجزا يجمع بينها خط مشترك والجسم يمكن ان يفرض فيه اجزا يجمع
بينها سطح مشترك واما الذي لا يكون قار الذات ثابت الاجزا فهو الزمان وهو مقدار الحركة
على ما سيأتي ان شاء الله فانقسام الكم المتصل اربع الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان
المكان قسم خامس وهو باطل لان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وليست كميته لانه نهاية وباطن وحاو للسطح الظاهر من الجسم المحوي بل باعتبار
اضافات تكميه اذ لكونه سطحا فهو اذن اما سطح مع عارض واما نوع من السطح فلا يجب جعله قسما
خاصا وتحقيق القول في المكان سيأتي بعد ذلك واما الكم المنفصل فهو العدد لا غير اما انه كم
فلانه معدود بواحد فيه اوليس فيه بالذات واما انه منفصل فلانه ليس يمكن ان يفرض
بين اجزائه المفروضة حد مشترك كثلاثة مثلا وسبعة اذ ليس بين الاربعة والثلثة
حد مشترك يتصل احدهما الى الاخر كالنقطة المفروضة المشتركة بين قسمي الخط وكالخط
المشترك بين قسمي السطح وكالسطح المشترك بين قسمي الجسم التعليمي وكالآن المشترك بين
الماضي من الزمان والمستقبل فنقسم اقسام الكم اما ان يكون ذا اجزاء قارة الذات متصل
بعضها ببعض مرتبة ترتيبا يمكن الاشارة الى كل واحد منها اين هو من صاحبه
او لا يكون والاول هو الزمان والثاني هو العدد والزمان وان كان متصلا لكنه غير قار
الذات والعدد وان كان قار الذات لكنه غير متصل واذا عرفت ما قلناه عرفت
ما في الكتاب **قال الشيخ** ومن المقولات العشرة الاضافة وهو المعنى الذي وجوده
بالقياس الى شيء آخر وليس له وجود غيره مثل الابوة بالقياس الى النبوة لا كالاب
فان له وجودا يخصه كالانسانية **التفسير** اقول كان الاولى ان يذكر بعد الكم الكيف لا
المضاف لان الكيف اولى بالوجود من الاضافة لان الاضافة اضعف وجودا من الكيف
فنحن ايضا نفسر ههنا فنقول ذكر الشيخ في تعريف الاضافة قيدين احدهما المعنى
الذي وجوده بالقياس الى شيء آخر ومعناه هو الذي يكون ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره والمراد من كون اي هيئة معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون اي هيئة تحتاج
تعقلها الى تعقل شيء خارج عنها لا كيف كان فان الملزومات اذا تصورت تصور معها لوازمها
مع ان ماهيات الملزومات غير معقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون اي هيئة التي
هي اول الموضوعات والملزومات مستقلة بنفسها او متقدمة بذاتها على اللازم وامتنع
كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المحتاج الى تعقل غيره لا يتغير في الذهن وفي
الخارج الا لاجل وجود الغير بازائه مثل الاخ فان ثبوت الاخوة لاحد الاخوين لا يتصور
في الوجود والذهن الا لكون الآخر كذلك فان الاخوة هي اعتبار الشخص من حيث له اخ بهذه

الصفة والقيد الثاني هو انه ليس له وجود غيره والمراد منه هو انه ليس له ماهية ورا هذه المقولة
مثل الابوة بخلاف المضاف فانه له ماهية غير مضافة في ذاتها من حيث هي تلك الماهية
لكن يلحقها تلك الاضافة فان الاب له ماهية هو بها حيوان مخصوص وليس هو مضافا
من هذا الوجه ولكن يلحقه اضافة الى الابن وكذا الابن **قال الشيخ** واما الكيف فهو كل هيئة قارة في جسم
لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم الى خارج ولا نسبة واقعة في اجزائه ولا بالجملة اعتبارا
يكون به ذا جزء مثل البياض والسواد وهو اما ان يكون مختصا بالكم من جهة ما هو كم كالتربيع
بالسطح والاستقامة بالخط والعددية بالعدد واما ان لا يكون مختصا به وغير المختص به اما ان
يكون محسوسا تنفعل عنه الحواس ويوجد بانفعال المتزوجات فالراسخ منه مثل صفرة الذهب
وحلاوة العسل تسمى كيفيات انفعاليات وسريع الزوال منه وان كان كيفية بالحقيقة فلا
يسمى كيفية بل انفعالات لسرعة استحالتها مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل ومنها ما لا يكون
محسوسا وهذا اما ان يكون استعدادات انما تتصور في النفس بالقياس الى الكمالات فان
كان استعدادا للمقاومة واللاانفعال سمي قوة طبيعية كالمصحاحية والصلابة وان كان استعدادا
لسرعة الاذعان والانفعال سمي لا قوة طبيعية مثل الممراضية واللين واما ان يكون هي في
انفسها كمالات لا تتصور انها استعدادات لكمالات اخرى ويكون مع ذلك غير محسوسة
بذاتها فما كان منها ثابتا سمي ملكة مثل العلم والصحة وما كان سريع الزوال سمي حالا مثل غضب
الحليم ومرض المصحاح وفرق بين الصحة والمصحاحية فان المصحاح قد لا يكون صحيحا والممراض
قد يكون صحيحا **التفسير** اقول هذا الكلام يشتمل على بحثين احدهما تعريف ماهية الكيف وثانيهما
تعريف انواعه **البحث الاول** في تعريف ماهية الكيف وذلك ما ذكره الشيخ وهو مشتمل
على قيود الاول الهيئة فالمراد من الهيئة الصفة فعلى هذا كل عرض هيئة من الهيئات فقوله
فهو كل هيئة اي كل صفة او عرض وهذا القيد يتناول جميع الاعراض وبه يمتاز عن الجواهر
الثاني قوله قارة فالمراد منه الاحتراز عن الاعراض التي لا تكون قارة مثل الزمان او الحركة الثالث
قوله لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة اجزائه الى امر خارج عنه ومعناه انه الذي لا يتوقف
تصوره على تصور غيره والمقصود منه الاحتراز عن المقولات النسبية كالمضاف والاين
والمتى والملك الرابع قوله ولا نسبة واقعة في اجزائه ومعناه انه لا يوجب نسبة واقعة
بين اجزاء حاملة وهو الجسم وبه يحترز عن الوضع الخامس قوله ولا بالجملة اعتبارا يكون به ذا اجزا
ومعناه انه لا يقتضي قسمة في حاملها وبه يحترز عن الكم **البحث الثاني** في اقسامه وهي اربع
لانه اما ان يكون مختصا بالكم من جهة ما هو كم كالتربيع والتثليث وغيرهما من الاشكال للسطح
وكالاستقامة والانحناء للخطوط وكالزوجية والفردية للاعداد وهذا قسم واما ان لا
يكون مختصا به وهو اما ان يكون محسوسا كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة

وبحرها واما ان لا يكون محسوسا اما المحسوس فاما ان يكون راسخا واما ان لا يكون فالراسخ الثابت
مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل ويسمى انفعاليات اما لانفعال الحواس عنها واما لانفعالات
حصلت في موضوعاتها بسبب حصولها فيها اما في اصل الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الذهب
واما بعد الخلقة كملوحة ماء البحر وصفرة من به سوء مزاج في الكبد واما الغير الراسخ السريع الزوال
كحمرة الخجل وصفرة الوجل وهذه وان كانت كيفية في الحقيقة فلا تسمى كيفيات بل انفعالات
لكثرة الانفعالات التي حصلت في موضوعاتها لسرعة استحالتها وهذا قسم ثاني واما ما لا يكون
محسوسا فهو اما ان يكون استعدادا واما للكمالات مثل الاستعداد للمقاومة واما للانفعال
ويسمى قوة طبيعية مثل المصحاحية والصلابة واما للنقائص مثل الاستعدادات لسرعة
الاذعان والانفعال ويسمى ضعفا ولا قوة طبيعية مثل الممراضية واللين وهذا قسم ثالث
واما ان لا يكون استعدادا للكمالات او النقائص لكنها يكون في انفسها كمالات او نقائص
وهي مع ذلك غير محسوسة بذواتها فما كان منها ثابتا يسمى ملكة مثل العلم والصحة والشجاعة
وما كان سريع الزوال يسمى حالا مثل غضب الحليم ومرض المصحاح وفرق بين الصحة والمصحاحية
بان المصحاح قد لا يكون صحيحا والممراض قد لا يكون مريضا وملكة العلم ليس ان يحضر الانسان
المعلومات بل ان يكون مقتدرا على احضار معلوماته من غير روية وتامل كثير وكذا الملكة الصناعية
ليست هي ان يصنع الانسان بل ان يصدر عنه الصناعة من غير روية كمن يكتب شيئا من
غير ان يروي في حرف حرف ويكون ذلك بهيئة راسخة في النفس فهذه انواع الكيفيات
قال الشيخ ومن جملة العشرة الاين وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه ككون زيد في
السوق التفسير اقول ههنا بحثان الاول في تعريف الاين والثاني في تقسيمه الاول ان
الاين عبارة عن كون الجوهر في مكانه وقوله الذي يكون فيه كالمكرر الذي لا فائدة فيه
البحث الثاني في تقسيمه قالوا الاين منه ما هو اول حقيقي وهو كون الشيء في مكانه الخاص به
الذي لا يسعه غيره ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثان غير حقيقي كما يقال زيد في البيت
ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يماس ظاهره جميع جوانب البيت ومنه
ما هو ابعد من ذلك ككونه في الدار وابعد من هذا كونه في البلد بل في الاقليم بل في المعمورة
من الارض بل في الارض بل في العالم فان هذه اينات له غير حقيقية ولهذا اذا سئل عنه
انه اين هو يصح ان يجاب باي واحدة كانت من هذه الاينات فيقال هو في العالم او في
الارض او في الربع المعمور او في كذا وكذا قال الشيخ ومن جملة العشرة متى وهو كون الجوهر
في زمانه الذي يكون فيه مثل كون هذا الاحداث التفسير اقول ههنا بحثان الاول في تعريف متى
والثاني في اقسامه اما الاول فهو ما ذكره الشيخ وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه
فيقول هذا التعريف مشتمل على قيدين الاول كون الجوهر في الزمان وهو مستغن بالعرض

فانه يكون ايضا في الزمان بل الصواب ان يوجد هذا الاسم فيقال كون الشيء في الزمان ثم هذا مستغن ايضا بالنسبة
الى ما لا يقع الا في اطراف الازمنة فلهذا قيل متى عبارة عن كون الشيء في الزمان او في طرفه الثاني القيد
قوله الذي يكون فيه فيقول ان كان المراد منه هو الزمان الذي يطابق كون الشيء فيه ولا يفضل عليه
وهو الذي يقال له الزمان الاول الحقيقي فيلزم ان لا يدخل في التعريف الزمان الغير الحقيقي على ما سنذكر
لانه كما ان الاين ينقسم الى حقيقي وغير حقيقي كذلك متى ينقسم الى حقيقي وغير حقيقي اما
الحقيقي فهو كون الشيء في الزمان الذي يطابق وجوده ولا يفضل عليه ككون الكسوف مثلا في
ساعة معينة من الليل والغير الحقيقي ككون الكسوف في ليل كذا بل في شهر كذا بل في سنة كذا
بل في قرن كذا والفرق بين الزمان الحقيقي والمكان الحقيقي ان الزمان الحقيقي يمكن ان يشترك
فيه كثيرون بان ينسب اليه اشياء كثيرة يكون كل واحد منها فيه على سبيل المطابقة والمكان الواحد
الحقيقي لا يمكن ان ينسب اليه اشياء كثيرة في حالة واحدة قال الشيخ ومن جملتها الوضع وهو كون
الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى البعض نسبة في الانحراف والموازاة والجهات واجزاء المكان
ان كان في مكان مثل القيام والقعود وهو في المعنيين غير الوضع المذكور في باب الكم التفسير
الكلام الملخص في تفسير الوضع ما ذكره شيخنا واستاذنا وهو انه هيئة حاصلة للكل بسبب ما يكون
لتلك الاجزاء بين الامور الخارجة من النسب مثل هيئة القيام والركوع والسجود وعلى هذا
يعتبر في تحقيق الوضع مجموع امرين احدهما ما بين تلك الاجزاء من النسب والثاني ما بين
تلك الاجزاء والامور الخارجة عنها من النسب وايضاح هذا الكلام هو انه لا شك ان بدن
الانسان مركب من الاجزاء ولا شك ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الاخر نسبة مخصوصة
ولا يجوز ان يقال الوضع هو الهيئة بسبب نسب بعض تلك الاجزاء الى البعض فان الانسان
اذا انقلب حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهواء فالنسب التي بين اجزائه باقية
في هذه الحالة كما كانت قبلها والوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان لكل واحد من اجزاء
بدنه الى الاخر نسبة ولكل واحد من تلك الاجزاء الى الامور الخارجة عنها ايضا نسبة
اخرى فاذا انقلب الانسان حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه في الهواء فالنسبة
الحاصلة بين اجزاء البدن باقية لكن النسبة الحاصلة من كل واحد من تلك الاجزاء وبين
الامور الخارجة عنها غير باقية فثبت ان الوضع الخاص تعتبر في تحققه مجموع ما ذكرنا من
الامرين واعلم ان الوضع يطلق على معان احدها ما ذكرناه والثاني ما ذكرناه في الكم
وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء متصلة على ما سبق ومشارا الى كل واحد منها
اين هو من الاخر وهو قريب من الوضع الذي هو المقولة ويفرق بينهما بانه ليس للكمية واجزائها
المفروضة فيه فالجهات لها بذاتها والثالث وهو كل ما يكون له جهة معينة بحيث يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية فيقال انه ذو وضع سواء كان له اجزاء بالفعل او بالقوة او لم يكن

المفروضة جهات بذاتها بل بسبب وجودها في الجسم واما الجسم [illegible] صح

فعلى هذا النقط وضع او يقال انه اشار اليه انه نذكره قال الشيخ والملك وليست
ونسبته ان يكون للجوهر جوهر آخر يشمله وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح
التفسير اقول من المقولات العشر الملك ويسمى الجدة وقال الشيخ في كتاب الشفا
اما مقولة الجدة فلم يتفق لي الى هذه الغاية فهمها ولا احد الامور التي تجعل كالانواع
لها انواعا لها ولا اعلم شيئا يوجب ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الجزئيات ويشبه
ان يكون مقولة الجدة جنسا لتلك الحركات ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتامل ذلك
في كتبهم ثم ذكر في اخر الفصل انه يشبه ان الملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب اليه كالتسلح
والتنعل ولبس القميص فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان
عند قميصه واعلم انه يمكن ان يتحصل من كلامه في تصانيفه هو ان يقال الملك هو كون
الجسم بحيث يحيط بكله او ببعضه ما ينتقل بانتقاله ككون الانسان متقمصا او متعمما
او متحليا وانما تتم هذه الحالة بشرطين احدهما الاحاطة به اما بكله او ببعضه والثاني
الانتقال بانتقاله والمحيط به وبهذا يفارق الاين فانه يحيط به لكنه لا ينتقل بانتقاله
لمن جلس في بيت مثلا فانه يحيط به لكنه لا ينتقل بانتقاله وبالجملة اذا صار الشيء محاطا
بغيره فهو على وجهين احدهما ان يكون بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به
وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس والثاني ان لا ينتقل المحيط بسبب انتقال
المحاط به وهو الاين ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشيء واحد وكون الشيء محاطا بغيره
وذلك هو الاين فلهذا السبب قال الشيخ في كتبه انه صعب علي فهم هذه المقولة قال الشيخ
والفعل وهو نسبة الجوهر الى امر موجود منه في غيره غير قار الذات بل لا يزال يتجدد
ويتصرم كالتسخين والتبريد التفسير قال رحمه الله اقول معنى هذه المقولة هو كون الشيء
بحيث يؤثر في غيره اثرا غير قار الذات بل يزال يتجدد ويتصرم مثل التسخين ما دام
يسخن والتبريد ما دام يبرد والتقطيع ما دام يقطع قال الشيخ والانفعال وهو نسبة
الجوهر الى حالة فيه بهذه الصفة مثل التقطع والتسخن التفسير اقول معناه هو كون
الشيء متاثرا من غيره ما دام في التاثر كالتسخن والتبرد والتقطع واما اعتبرنا
هذين القيدين في هاتين المقولتين وذلك لانه قد يقال السكين يقطع والنار
يحرق ويراد به كونه موصوفا بالصفة التي لاجلها يصلح لهذا التاثير وقد يراد به كونه
مؤثرا في هذا الاثر ومقولة ان يفعل هو الثاني لا الاول ولما كان قولك السكين يقطع
والنار يحرق مستعملا في الامرين لا جرم ميزنا احدهما عن الاخر فانا قلنا في مقولة ان يفعل
ما دام يسخن وما دام يحرق اي ما دام يؤثر وكذلك الحال في مقولة ان ينفعل لانه قد يقال
اللحم منقطع بمعنى ان له صلاحية ان ينقطع والقطن محترق بمعنى كونه قابلا لهذه الاثار وقد يقال

بالفعل فلهذا ثلث ما دام في التاثر ميزنا بين الهاتين الحالتين واعلم ان اسم ان يفعل وان ينفعل اولى
بهاتين المقولتين من اسم الفعل والانفعال لانهما قد يطلقان على الاثر اللذين هما التحريك والحركة
فقد يقال على الاثر الحاصل بعد وقوف الحركة كالسخونة الحاصلة في المحل بعد تمام فعل التسخين فقد يضاف
الى الفاعل فيقال هذا فعله وقد يضاف الى المحل فيقال هذا انفعاله واما ان يفعل وان ينفعل فلا
يقعان الا على التحريك والحركة اخر ما طبعه رياضي وتمام البرهان قال الشيخ فصل في مشاركة الحد
والبرهان اما لم لا تطلب العلة بلم الا بعد مطلب هل لذلك لا يطلب الحقيقة بما الا بعد مطلب هل
وعن كل واحد منها جواب لكن الحقيقي من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية التي هي الاوسط
وايضا فان العلة الذاتية مقومة للشيء فهي اذن داخلة في الحد في جواب ما هو فسبق اذن
الداخل في الجوابين التفسير قد ذكرنا قبل في الفصل الذي بين فيه انه لا برهان على الفاسدات
الاحد لها ايضا ان الحد والبرهان متشاركان في الاجزاء او وعدنا انه سيبين بعد ذلك فهنا
نريد ان ننجز ذلك الوعد ونبين ان الحد والبرهان متشاركان اعلم ان سؤال مطلب البرهان
والحد يشتركان في تأخرهما عن هل لانه انما يطلب في البرهان العلة الذاتية بلم والعلة الذاتية
انما يمكن طلبها بعد تحقق الذات والوجود فانه ما لا وجود له ولا ذات لا علة ذاتية له وكذلك
يكون بعد مطلب هل الثاني ولا وجود له لا حقيقة له ويشترك الحد ايضا لان العلة الذاتية
مقومة للشيء فهي داخلة ايضا في جواب ما هو اي الحد بحسب دخولها في جواب لم المطالب
البرهاني الحقيقي قال الشيخ مثاله لم انكسف القمر فيقول لانه توسطت بينه وبين الشمس الارض
فانمحى نوره ثم يقول ما كسوف القمر هو انمحاء لنور القمر لتوسط الارض لكن هذا الحد التام
للكسوف لا يكون عند التحقيق حدا واحدا مع البرهان بل حدين اي لا يكون جزءا مقدمة البرهان
بل جزئين والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولا وهو الحد الاوسط يكون في الحد تحته لا بعد الاول
والذي يحمل في البرهان ثانيا يكون في الحد تحته لا اولا لانك تقول في البرهان ان القمر قد توسطت
الارض بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الارض فانه ينمحي ضوءه
فينتج ان القمر ينمحي ضوءه ثم تقول والمنمحي ضوءه منكسف فالقمر اذن منكسف فاول الحدين التوسط
ثم الانمحاء وفي الحد التام تعكس اولا الانمحاء ثم التوسط لانك تقول ان الكسوف القمر هو انمحاء ضوئه
لتوسط الارض بينه وبين الشمس فانه جعلت كل واحد من توسط الارض والمحي الضوء حدا
اذا اتفق ان كان ميزا ان كان حدا اما وان لم يكن تاما فالذي يكون منها الحد الاوسط في
العكس حدا هو مبدأ برهان كما يقول في مثال انكار الرعد صوت انطفاء النار في الغمام
او الغضب شهوة الانتقام ويسمى الذي منها حدا اكبر حدا هو نتيجة برهان كقولك انه الكسوف
انمحاء ضوء القمر او الغضب غليان دم القلب وهذا انما يتفق اذا كان بعض اجزاء الحد التام
علة للجزء الاخر فانه اقتصر على العلة كتوسط الارض كان الحد يسمى مبدأ برهان وان اقتصر على

العلة كتوسط الارض فان الحد يسمى مبدأ برهان وان اقتصر على المعلول لا كالاولى لو كان
الحد يسمى نتيجة برهان والحد التام مجموعهما مع الجنس **التفسير** قال رحمه الله اقول يريد ان يوضح
ما ذكر من اشتراك الحد والبرهان بمثال وكلامه وان كان ظاهرا لكن لا بأس بان يذكره بلفظ
اوضح واوجز فنقول اذا سئل لم انكسف القمر فيقال لانه توسطت الارض بينه وبين الشمس
علة الكسوف وماهية الكسوف هو زوال ضوء القمر لتوسط الارض بينه وبين الشمس فان
جعلت كل واحد منهما اعني توسط الارض والخال الضوء حدا واتفق ان كان مميزا الا
ان درجات الحد ان يكون مميزا واذا لم يكن حدا تاما سمي الذي يكون مقدما في البرهان اي الحد
الاوسط حدا هو مبدأ برهان مثل توسط الارض في هذا المثال والذي يكون موجزا فيه اي
الحد الاكبر حدا هو نتيجة برهان مثل ضوء القمر ههنا وهذا انما يتفق اذا كان بعض اجزاء
الحد التام علة للجزء الاخر فما هو العلة من جزئي الحد التام اذا اقتصر عليه سمي حدا هو نتيجة برهان
والحد التام هو مجموعهما واعلم انه ذكر في اول الفصل ان الحد التام مجموع ما هو مبدأ
البرهان وما هو نتيجة البرهان وذكر في الاخر ما يناقض ذلك لانه قال في الاخر الحد التام هو
مجموعهما مع الجنس **قال الشيخ** والحد يقال بالتشكيك على خمسة اشياء فمن ذلك الحد الشارح
لمعنى الاسم ولا يعتبر به في وجود الشيء فانه كان وجود الشيء مثلا احد الحدود الاعلى انه شارح
الاسم كتحديد المثلث المتساوي الاضلاع في افتتاح كتاب اقليدس فاذا صح للشيء وجود
علم ان الحد لم يكن بحسب الاسم فقط ويقال حد لما كان بحسب الذات فمنه ما هو نتيجة
برهان ومنه ما هو مبدأ برهان ومنه حد تام مجتمع منهما ومنه ما هو حد لا مور لا علل
لها ولا اسباب او اسبابها وعللها غير داخلة في جواهرها مثل تحديد النقطة والوحدة
والخط وما اشبه ذلك فانها حدود ما لا بحسب الاسم فقط ولا مبدأ برهان ولا نتيجة برهان
ولا مركب منهما **التفسير** اقول انما قال بالتشكيك لان المعنى في هذه الاشياء غير مختلف
من كل وجه وقوله مهما كان وجود الشيء مثلا معناه مهما كان وجود الشيء غير معلوم **قال الشيخ**
فصل في العلل يقال علة للفاعل ومبدأ الحركة مثل النجار للكرسي والاب للصبي ويقال
علة للمادة وما يحتاج ان يكون حتى تقبل ماهية الشيء مثل الخشب ودم الطمث ويقال علة
للصورة في كل شيء يكون فانه ما لم يقترن الصورة بالمادة لم يتكون الشيء ويقال علة للغاية
والشيء الذي نحوه ولاجله الشيء مثل السكنى للبيت **التفسير** اقول يريد ان يبين ماهية العلل وانها
التفصيل اصولها في الحدود والبراهين ليتم به الوقوف على مشاركة الحد والبرهان فنقول العلة تطلق
على اربع معان الاول الفاعل ومبدأ الحركة كالنجار للكرسي والاب للصبي الثاني ما يحتاج اليه ليقبل
ماهية الشيء وهو المادة مثل الخشب للكرسي ودم الطمث والنطفة للصبي والثالث الصورة
في كل شيء فانه ما لم يقترن الصورة بالمادة لم يتكون الشيء مثل صورة الكرسي الرابع الغاية وهي التي

لاجلها الشيء كالسكنى للبيت وصلوح الجلوس للكرسي وتحقيق الكلام فيه وهو ان ما يحتاج اليه الشيء اما
ان يكون جزءا من ماهيته وداخلا فيها واما ان لا يكون والاول اما ان يلزم بجزئه يكون واجب
الحصول وهو الصورة مثل شكل الكرسي فان هذا الشكل متى وجد كان الكرسي واجب
الحصول واما المحتاج اليه الذي لا يكون جزءا من ماهية المحتاج فاما ان يكون ما منه الشيء وهو
العلة الفاعلية مثل الرجل الذي يدخل الكرسي في الوجود واما ان يكون ما لاجله الشيء وهو
الغرض الذي لاجله يقصد الفاعل الى ادخال الفعل في الوجود مثل صلوح الكرسي للجلوس
قال الشيخ وكل واحد من هذه العلل اما قريبة كالعفونة للحمى واما بعيدة كالسدة واما بالقوة
واما بالفعل واما خاصة كالبناء للبيت واما عامة كالصانع له واما بالذات مثل السقمونيا
فانه يسخن بذاته واما بالعرض مثل السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن او قرب الى البارد
يسخن لانه يجمع المسخن **التفسير** اقول اعتبر الشيخ كل واحد من العلل على ثمانية اوجه اعتبارها
في العلة الفاعلية فيقول الفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المفعول والبعيد
هو الذي يكون بينه وبين المفعول واسطة مثال الاول العفونة للحمى ومثال الثاني السدة
للحمى فان العفونة واسطة بينها وبين الحمى والفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما يشتعل
فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب على الكتابة وقد يكون
بعيدة كقوة الصبي على الكتابة واما الذي بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه
والفاعل العام هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لابدان
كثيرة والفاعل الخاص هو الذي لا ينفعل عنه الا شيء واحد كالدواء الذي يتناوله زيد
فيؤثر في بدنه الخاص لا في بدن غيره واما الفاعل بالحقيقة والذات فهو ان يكون العلة مبدأ بالذات
لوجود ذلك الفعل والحدث من حيث هي مبدأ له مثل السقمونيا فانه يسخن بذاته واما
الفاعل بالعرض فهو الذي يؤثر لا بذاته بل بواسطة شيء اخر مثل السقمونيا فانه يبرد لا بذاته
بل بالعرض لانه يزيل المسخن وهو الصفراء فتحدث البرد واما هذه الاعتبارات في العلة المادية
فالمادة القريبة مثل الاعضاء لبدن الانسان والمادة البعيدة مثل الاخلاط بل الاركان
والعام مثل الخشب للسرير والكرسي والخاص مثل جسم الانسان بمزاجه المخصوص بصورته المخصوصة
واما السبب المادي بالقوة فمثل النطفة لبدن الانسان والسبب المادي بالفعل فهو مثل
بدن الانسان لصورته والسبب المادي بالذات هو الذي لذاته يقبل صورة الشيء مثل الدهن للاشتعال
والذي بالعرض كما يقال ان موضوع للهواء وفي الحقيقة مادة الماء المتضمنة للهوائية واما
هذه الاعتبارات من جهة الصورة فالصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة ذي الزوايا
له والصورة العامة والكلية واحدة وهي مثل الجنس النوع وكذا الخاصة والجزئية واحدة
وهي مثل حد الشيء او فصله او خاصته والصورة بالقوة فهي الصورة مع العدم والصورة

بالفعل فهي موقوفة اما اعتبار هذه الشرائط من جهة الغاية والغاية القريبة فالصحة للدواء البعيدة
فالسعادة للدواء واما العامة فهي التي يكون غاية لشيئين مختلفين مثل اسهال الصفرا
فانه غاية لشراب الترنجبين ولشراب البنفسج ايضا واما الخاصة فمثل اماريد صديقة فلا
ما واما الغاية بالفعل وبالقوة فمثل الصورة بالفعل وبالقوة واما الغاية بالذات فهي
الشيء الذي يطلبها الحركة الطبيعية او الارادية لنفسها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض هي الذي
يطلب لكن لا لنفسه بل لشيء اخر مثل دق الهاون لاجل شرب الدواء قال الشيخ وانما يجب ان
يعطى في البراهين العلة التي بالذات الخاصة القريبة التي بالفعل سؤال لم والا فهو بعد ثابت
التفسير اقول يريد ان يبين دخول هذه العلل في البراهين والحدود واما ما يدخل في البراهين
منها فالعلة التي جمعت اوصافا اربعة الصفة الاولى ان يكون العلة علة بالذات لا بالعرض
الثانية ان يكون علة خاصة لا عامة الثالثة ان يكون علة قريبة لا بعيدة الرابعة ان يكون علة
بالفعل لا بالقوة وقد ذكرنا امثلة هذه العلل قال الشيخ والعلل الاربع يقع حدودا وسطى
في البراهين لانتاج قضايا محمولاتها اعراض ذاتية التفسير اقول معناه ان كل واحد
من هذه العلل يصلح ان يقع حدودا وسطى لان كل علة لشيء في شيء فهي واسطة بينهما
لكن العلل ينقسم الى الاصناف التي ذكرناها وكل واحد من اصنافها وان كان يصلح
لان يكون حدا اوسط لكن لا ينقطع سؤال لم باعطا العلة التي جمعت تلك الاوصاف
الاربعة التي ذكرناها قال الشيخ واما العلة الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعها
وضع المعلول واشباهه ما لم يقترن بذلك ما يدل على صيرورتها علة بالفعل مثل
اقتران انفعال الافيون عن الحرارة الغريزية التي في الابدان بالقوة المبردة التي فيه
فانه حينئذ يجب عن قوته التبريد ولذلك تجد في كثير من المواد ولكن كثيرا من الامور الطبيعية
يلزم عن اقتران مبادئها بموادها عليها ان يوجد المعلول ضرورة بل هذا في اكثرها وكثير منها لا يوجد
في الطباع التي تجب ان يوجد الكاين كنطفة الانسان وكانه لا فرق بين القسمين وهذه الضرورة
لا يمنع ان يكون لغاية كما ستوضح في العلوم فان الامور الموجودة في علم الطبيعة او لم يعتبر منها الا الموجبة
والفاعل القريب والصورة كانت ضرورية وان الحقت وجد مبدأ او صارت الضرورية
لغاية فلا يمنع اذا استعمال الغاية في براهينها من براهين ما لم يكن هكذا من الكائنات
التغير الطبيعية لا مانع البتة من استعمال الغاية بل لا بد منها بحيث يكون المعلول ان يجب باجتماع
الفاعل والقابل معا فان الواحد منها لا يكفي حدا اوسط ما لم يجتمعا مثلا لم كانت الاسنان الطواحن
عريضة فيقول لان المادة كانت تامة الاستعداد لذلك والفاعل تام القوة وقد لا فيد
فيقول ايضا لاغراض اريد منها الطحن بل جائز ان منه الطحن بعرض واما الصورة المادية
فلا يحتاج الى شرط في ادخالها حدا اوسط كما يقول لم هذا الجسم محترق فيقول لان له صورة نارية

وكان

وكان الغاية في اكثر الامر يفيد اللم المجرد دون الانّ وقد يجتمع في الشيء علل فوق واحدة وحتى الاربع
كلها وقد يكون لبعض الاشياء بعض العلل دون بعض فلذلك لا يدخل في حدود التعليميات ولا
براهينها علة مادية فقد قلنا في العلل وفي دخولها في البراهين التفسير اقول اعلم ان العلل الاربعة
للشيء الواحد اذا حصلت بالفعل حصل المعلول لا محالة اما احادها فمنها ما يلزم وجودها وجود
المعلول لانه وحده بل لمجموع العلل ولكنه من جملتها بحيث لا ينفك وجودها عن وجود جميعها
فيلزم وجود العلل اذ عند وجوده يجملها ومنها ما لا يلزم فيه ذلك اما الصورة والغاية
فيلزم من وجود كل واحد منها وجود المعلول واما المادة ففي كثير من الامور الطبيعية يلزمها
عند حصول استعدادها حصول الصورة بالضرورة ويلزم من وجود الصورة وجود المعلول
ويلزم ايضا وجود الغاية فان هذه الضرورة لا يمنع الغاية لان الامور الطبيعية وان كانت كلها
ضرورية فهي لغايات مثل ان المادة التي منها خلقت الاسنان الطواحن عريضة اذا حصلت
الاستعداد يلزمها الصورة ضرورة ومع ذلك فالخلقة عرضها التام وغاية وهو طحن الطعام كما ان
خلقة حدة الانياب لغاية وهو قطع الطعام وفي كثير منها لا يلزم حصول استعدادها الصورة بحدث
من علة محركة ولا حركة الا في زمان ولذلك في الامور الصناعية لا يلزم من مجرد المادة وجود الصورة
فيها لتغير الفاعل فقوة طبيعية في جوهر المادة لا يمكن ان لا يصدر عنها فعلها عند حدوث
الاستعداد التام سواء كان دفعة او في زمان واما الفاعل فليس يجب من وضعه في كثير من الاشيا
وضع المعلول بل ربما لا يجب من وضعه وضع العامل الذي هو المادة ايضا وجود المعلول ما لم
يوجد شرط اخر مثل القوة المبردة التي في الافيون اذا وصلت الى البدن فالم ينفعل الافيون
او لا عن الحرارة الغريزية لم يؤثر في البدن بالتبريد قال الشيخ واما دخولها في الحدود وكل
اوضح من ان العلل الذاتية متقدمة فاذا كان للشيء علة مقومة او اعم وكانت ذاتية
فدخولها ظاهر واما العلل التي هي اخص من الشيء مثل ان للحمى عللا كالعفونة وكالحركة العنيفة
للروح او اشتعال من غير عفونة وللصوت ايضا انطفاء نار او انكسار محقة وقرع بعضا
وما اشبه ذلك فليس يدخل شيء منها في الحد ويدخل في البرهان واما في الحد فيطلب الشيء
الجامع لها ان وجد مثل القرع المقاوم لجميع ذلك فيكون هو العلة التي يدخل في الحد
واما العلل الخاصة فللحدود انواع الشيء مثل انطفاء النار لحد الرعد لا الصوت المطلق
وقد يحد الشيء بجميع علله الاربع ان كانت له وكانت ذاتية كمن يحد القدوم بانه آلة صناعية
من حديد شكلها كذا لنقطع به الخشب نحتا فالآلة جنس والصناعة يدل على المبدأ
الفاعل والشكل على الصورة والنحت على الغاية والحديد على المادة وفي هذه الابواب
كلام طويل لا يليق بالمختصرات التفسير اقول يريد ان يبين ههنا دخول العلل في الحدود
فيقول الغرض من التحديد ان كان تصور الشيء من جهة ماهيته فيتم ذلك بالعلل التي

هي اجزاء قوام ذات الشيء ولا يوجد منها العلل الخارجة عن ذات الشيء وان كان الغرض منه تصور
ماهية الشيء كما هو موجود فلا يتحقق ذلك الا بجميع علله الداخلة في القوام والخارجة منه فلا بد من
دخولها في الحد وعلى الوجهين فلا يدخل في الحد الا العلل المساوية للمحدود واما العلل
التي هي اخص مثل انطفاء النار وانكسار القمقمة والقرع بالعصا وغير ذلك للصوت فلا
يدخل منها شيء في حده والاعم منها لكن يدخل في البرهان فان وجد لها معنى عام مثل القرع المطلق
الذي هو عام لجميع علل الصوت كان هو المأخوذ في حد الصوت واما العلل الخاصة فتدخل في
حدود انواع ذلك الاعم مثل انطفاء النار لحد الرعد لا لحد الصوت ومثل العفونة للحمى النائبة
لا للحمى مطلقة وقد يحد الشيء بجميع علله الاربع اذا كانت له وكان الغرض تحقيق ماهيته على حسب
وجودها ومثاله مذكور في الكتاب **قال الشيخ فصل** ان في الكائنات امورا بعضها علل
لبعض في الدور فلذلك القياسات التي يلزم منها دور دورا مثل انه لما كانت السحاب فقيل
لانه كان بخار فقيل لم كان بخار فقيل لان الارض كانت ندية وقيل فيها الحد فقيل لم كانت
الارض ندية فقيل لانه كان مطر فقيل لم كان مطر فقيل لانه كان سحاب فينتج من هذا انه كان
سحاب ومن اوساطه انه كان سحاب وان كان هناك وسائط اخرى ولكن لا فرق في
البرهان الدوري بين ان يكون حد قد وقع مكررا بلا واسطة بين طرفي تكراره او قد وقع مكررا بين
طرفي تكراره وسائط ولكن المثال الذي اوردناه ليس في الحقيقة دورا لان السحاب الواقع
حدا اكبر والسحاب الواقع حدا اوسط ليس واحدا بالذات بل بالنوع وليس هذا الا يجعل
العكس دورا لان الدوري هو ان يوخذ الشيء في بيان نفسه لا ان يوجد مساوية في النوع
في بيانه وهو غيره بالذات **التفسير** اقول هذا المثال وان كان يوهم الدور لكنه ليس بدور في
الحقيقة لان الدور في الحقيقة هو ان يبين الشيء بنفسه او بما لا يبين الا به اما بواسطة او بغير واسطة
والسحاب الذي جعل علة ليس هو بعينه السحاب الذي جعل معلولا بل هو غيره بالشخص وان كان هو هو بالنوع
فلا يلزم منه الدور **قال الشيخ فصل في** العلل التي هي اخص ويلزم حدودا وسطى في البرهان وهو مثل
كون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد وعن انعقاد البخار والزلزلة عن حدوث ريح او عن
انحطاط اعالي تل وهدة او اندفاع سيل في باطن الارض والرعد عن ريح وعن انطفاء نار
والحمى عن عفونة وعن فعل حرارة روح بلا عفونة وقد يمكن ان يجمع لهذه العلل الخاصة معنى
عام يكون محمولا عليها فيكون ذلك اقرب من المعلول ويكون عليه المساوية له وقد لا يجمع لانه
يذهب الامر في ذلك الى غير نهاية ولكن لا يقف عند عام لا واسطة بينه وبين تلك الخواص
ومعلوم انه لا يمكن حينئذ ان يوجد علة مساوية للحد الاكبر فما كان من العلل الخاصة او يوجد
بينها وبين الحد الاكبر ما هو اعم منها ومن الاكبر فلا يمكن ان يجعل حدودا وسطى الا لموضوعات
لها اخص ايضا من الاكبر فلا يكون علل وجود الاكبر على الاطلاق بل علل وجوده للاصغر الاخص

فان الحمى المطلقة ليست معلولة للعفونة بل حمى هذا الانسان او حمى اصحاب الغب ولذلك النوع
ليس علة وجود الجنس مطلقا بل لما هو تحت النوع مما يختص ايضا بنوع دونه واما ما كان يوجد له
معنى عام فانه يحمل الاكبر على الحدود الوسطى التي هي اخص لا يكون اولا لكن بتوسط العام
مثل ان هذه الشجرة ينتثر ورقها وهي تينة واخرى وهي خروع واخرى وهي كرم ويكون
العلة لانتثار الورق فيها جمود رطوبتها او انتقاصها ولكن ليس لهذه الوسطيات
الخاصة التي هي تينة وخروع وكرم اولا ولكن لعريض الورق والتينة والخروع والكرم عريضة
الاوراق بلا واسطة واما انها تجمد رطوبتها او ينتقص رطوبتها فليس لانها تينة او خروع
او كرم بلا واسطة بل لانها عريضة الورق وهي ينتثر ورقها لا لانها تينة ولعريض
الورق ولكن لانتقاص الرطوبة او جمودها فقد تبين اين ينعكس الحد الاوسط العلة على
المعلول واين لا ينعكس **التفسير** اقول يريد ان يبين ههنا العلل التي تساوي المعلولات
في الحمل اي ينعكس عليها والعلل التي لا تساويها في الحمل اي لا ينعكس عليها فيقول العلل
قد يكون مساوية للمعلول في الحمل وقد يكون اخص منها مثل كون السحاب عن تكاثف الهواء
بالبرد وعن انعقاد البخار وكل واحد منهما اخص من السحاب ومثل كون الحمى عن عفونة
الخلط تارة وعن حرارة الروح اخرى بلا عفونة ثم هذه العلل الخاصة قد يشترك في معنى
عام يكون علة مساوية للمعلول الذي هو اعم من كل واحد منها وقد لا يشترك اما ما لا يشترك
فلا يمكن ان يجعل حدودا وسطى الا لموضوعات التي هي اخص من الاكبر فلا يكون علل وجود
الاكبر على الاطلاق بل علل وجوده للاصغر الاخص فان الحمى المطلقة ليس معلولة للعفونة بل
حمى اصحاب الغب واما قوله ولذلك النوع ليس علة وجود الجنس مطلقا بل هو لما تحت
النوع او نوع دونه اقول لا يمكن ان يجعل النوع علة للجنس لان الجنس جزء النوع والجزء
متقدم على الكل بل الممكن ان يقال الفصل علة للجنس لكن لا مطلقا بل للحصة التي
للنوع واما ما يشترك في معنى عام فانه يحمل الاكبر على الحدود الوسطى التي هي اخص
لا يكون اولا ولكن بتوسط ذلك العام مثل انتثار الورق لشجرة التينة والخروع والكرم
فان العلة المساوية الانتثار في جميعها جمود رطوبتها او انتقاصها اما كون هذه تينة
او خروعا او كرما فهي امور اخص من الانتثار الذي هو الاكبر لكن جمود الرطوبة التي هي
العلة المساوية ليس لهذه الوسطيات الخاصة اولا ولكن بتوسط امر واحد عام وهو كونه
عريض الورق والتينة والخروع والكرم عريضة الاوراق بلا واسطة وعريض الاوراق
ينتقص رطوبته بلا واسطة ومنتقص الرطوبة ينتثر ورقه بلا واسطة فالعلة المساوية
للانتثار القريبة هي الانتقاص والانتقاص ليس اولا لهذه الخواص بل لعريض الورق
فمثل هذه العلل هي المتعاكسة على معلولها قال الشيخ **فصل في العلم والعقل والظن**

والذكاء والحدس وكلية ادراك المطلوب من جهة هذه الظن الحق هو راى في شيء انه كذا
ويمكن ان لا يكون كذا والعلم اعتقاد بان الشيء كذا وانه لا يمكن ان لا يكون كذا بواسطة توجبه
والشيء كذلك في ذاته كذلك وقد يقال لتصور الماهية بتحديد والعقل اعتقاد بان الشيء
كذا وانه لا يمكن ان لا يكون كذا طبعا بلا واسطة كاعتقاد المبادى الاول للبراهين وقد
يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديد كالتصور المبادى الاول للحد والذهن قوة النفس
معدة نحو اكتساب العلم والذكاء قوة استعداد للحدس والحدس حركة الى اصابة الحد الاوسط
اذا وضع المطلوب او اصابة الحد الاكبر اذا اصيب الاوسط وبالجملة سرعة انتقال من معلوم
الى مجهول كمن يرى تشكل استنارة القمر عند احوال قربه وبعده من الشمس فيحدس انه يستنير
من الشمس التفسير اقول يريد ان يذكر رسوم الفاظ مستعملة غير مشروحة المعنى والضابط فيه ان
يقول اذا اعتقدنا ان كذا كذا فاما ان يكون ذلك الاعتقاد جازما وهو ان يعتقد انه كذا
ولا يمكن ان لا يكون الا كذا واما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون مطابقا واما ان
لا يكون والثانى هو الجهل المركب والاول اما ان يكون ذلك الاعتقاد بواسطة او جبته
واما ان لا يكون والاول هو العلم وهو اعتقاد ان الشيء كذا وانه لا يمكن الا كذا اعتقادا
لا يمكن زواله اذا كان الشيء في نفسه كذلك وحصل هذا الاعتقاد بواسطة اوجبته
وقد يقال على تصور الماهيات بالحد واما الثانى وهو ان يحصل هذا الاعتقاد على
هذا الوجه يكون من غير واسطة اوجبته فيسمى ذلك عقلا تصورا كان او تصديقا كاعتقاد
المبادى الاول للبراهين وهى المقدمات البديهية والعقل قد يقال لتصور الماهية
بذاتها لا بالتحديد مثل التصورات البديهية وقد يقال لمعان اخر في الحكمة واما ان لم يكن ذلك
الاعتقاد جازما فاما ان تتساوى اعتقاد انه كذا واعتقاد انه ليس كذا او يترجح احدهما
على الاخر والاول هو الشك واما الثانى فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم قال الشيخ
فصل الحس انما يدرك الجزئيات الشخصية والذكر والخيال يحفظان ما يؤديه الحس على
شخصيته اما الخيال فيحفظ الصورة واما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ معه واذا تكرر
الحس كان ذكرا واذا تكرر كان تجربة وقد يتمثل في التجربة مجرده والحس والذكر
مثال التجربات ان الحس لا يبالى الانسان المقولة على كثيرين وكذلك الخيال فان كل
صورة احضرتها في التخيل او في الحس الانسانية لم يمكنك ان تشترك فيها سائر
الصور الشخصية لان ما يرتسم في الحس او الخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف
والاين والوضع غير ضرورية في الانسانية ولا ماهية لها فالكليات والتصديقات
والتصورات الواقعة فيها غير مدركة بالحس ولا بالتخيل ولا يقف عليها الاحساس
او التجربة لكنهما معاونان للعقل اما من جهة التصور فلان الحس يعرض على الخيال امورا

فتحفظه الخيال على العقل ثم العقل يفرق بين التميز والتجريد ويأخذ كل واحد من المعانى
مفردا ويرتب الاخص والاعم والذاتى والعرضى فيرتسم حينئذ في العقل المعانى
الاول للتصور ثم يركب منها الحدود واما من جهة التصديق فقد يعين الحس والخيال بالتجربة
والحدس وقد يعين بالاستقراء والفرق بين الاستقراء والتجربة معلوم والاستقراء اما على
الاحتجاج واما على سبيل التنبيه كمن يستقرى له جزئيات امور احكامها بينة الصدق الا ان
النفس عنها غافلة وقد يعين على سبيل العرض بان تعين او لا اعطاء المتصورات له
ثم المتصورات تأتلف بايجاب وسلب فيلوح للعقل ما يجب ان يصدق به بذاته ويلوح
الضياس فيجب ان يكتسب التصديق به التفسير اقول الاليق بهذا الكلام ان يذكر في علم
النفس لا في المنطق لانه لا يتعلق له بالمنطق البتة الا انه لما ذكره صاحب الكتاب فلنتكلم
ايضا بحسبه فنقول هاهنا ابحاث الاول في مراتب الادراكات وهى ثلث الاول
الادراك الحسى الثانى الخيالى الثالث العقلى وذلك لان المدرك من الشخص المعين اما ان
يكون الماهية مع العوارض المشخصة او الماهية من حيث هى هى وهى القدر المشترك
بينه وبين غيره فان كان الاول فاما ان يتوقف على حضور المدرك في الخارج او لا
يتوقف والاول هو الادراك الحسى والثانى هو الادراك الخيالى وان كان المدرك هو
القدر المشترك بينه وبين غيره فذلك هو الادراك العقلى فقوله الحس انما يدرك
الجزئيات الشخصية اشارة الى ان ادراك الحس مقصور على الماهية مع المشخصات
وقوله والذكر والخيال يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته اما الخيال فيحفظ الصورة
واما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ معه معناه ان الحس يؤدى صورة المحسوس الى الخيال
فيحفظ الخيال تلك الصورة على شخصيته والذكر يحفظ المعنى المأخوذ مع تلك الصورة
من الصداقة والعداوة وغيرهما من المعانى التى هى من علايق المحسوسات وقوله واذا
تكرر الحس كان ذكرا واذا تكرر الذكر كان تجربة بيانه قدم وقوله والعقل ينال
الجزئيات المجردة معناه ان العقل يدرك الجزئيات مجردة عن العوارض التى تلحق الماهية
التى هى غير ضرورية لها اى العقل تجرد الماهية عن تلك العوارض والحس
والخيال لا يمكنهما ذلك فان كل صورة يدركها الحس ويحفظها الخيال فانما يدركها مع
عوارض من الكم والكيف والاين والوضع وغيرها من الامور التى هى غير داخلة
في ماهية الانسان قوله فالكليات من التصديقات والتصورات الواقعة فيها غير مدركة
بالحس ولا بالتخيل ولذلك عللها الاحساس او التجربة لما بين ان الحس والخيال لا يدركان
الا الماهية المشخصة التى لا اشتراك فيها غيرها ابين ان الكليات لا يدركها الحس والخيال
وانما يدركها العقل وتمام هذا الكلام يأتى في علم النفس ان شاء الله تعالى البحث الثانى

في بيان اعانة الحس والخيال على ادراك المعقولات وقوله لكنهما معاونان للعقل معناه انهما
وان كانا لا يدركان المعقولات لكنهما يعاونان العقل على ادراك المعقولات وبيان ذلك
ان الحس وليكن حس البصر مثلا اذا ادرك شخصا انسانا او فرسا تادت تلك الصورة
المرتسمة في الحس الى الخيال ثم انتقلت القوة الدراكة للمعقولات على هذه الصور فيوجد بها
متفقة في اشيا مختلفة في اخرى فجردت المتفق فيه وهي الجسمية عن المختلف فيه وهي
الحيوانية والنباتية وجردت الحيوانية المتفق فيها بين الفرس والانسان عن المختلف فيه من الانسانية
والفرسية فبهذا الطريق ينتزع القوة العاقلة المعاني الكلية ثم يعتبر الذاتية والعرضية بين الاوصاف
والموصوفات في هذه المعاني الكلية فيحدث لها الفصول والاجناس والعرضيات اللازمة والمفارقة
ثم يركب بعضها على التركيب الخاص بالقول الشارح لمعنى الشي كالحد والرسم وبعضها على التركيب
الخاص بالقول الجازم فهذا وجه اعانة الحس في حصول التصورات والتصديقات وههنا وجه اعانة
على سبيل العرض لان الحس لا يدرك الا الشخصي لكن الشخصيات اذا استقرت في الخيال ساعدت
العقل على تجريدها من الكم والكيف والاين والوضع المخصصة لها التي هي غير ضرورية في ما
هيتها وجعلها كلية ثم الحكم بعد ذلك بالايجاب او السلب فلاح له ما يجب ان يصدق به بداية
او توقف فيما ليس كذلك الى ان يحصل الوسط وقد يستعين العقل بالحس في الاوليات بطريق
الاستقرا سيما لا احتياجا لكن يستقري جزئيات امور بينة الصدق الا ان بالنفس عنها غفلة
مثل استقرا جزئيات ان الكل اعظم من الجزء فان تحس هذا الكل وذلك الكل وهذا الجزء
وذلك الجزء وقد يعينه بطريق التجربة لا في الاوليات بل في قضايا اخر لا تحصل الا بالتجربة
وقد يعينه بطريق الحدس ايضا وهو ان الحس ادى ما يحدس النفس سريعا معه سبيل الحد او اما
الوسط اي يصور طرفي المطلوب او لا كبرا ان لم يتصور المطلوب فهذه وجوه اعانة الحس
العقل في الاوليات وغيرها والكلام في الاوليات والتجربيات والحدسيات قد مر فاذا وقفت
على ما ذكرنا وقفت على معاني الكتاب قال الشيخ **فصل فيما يجب مراعاته في الحدود**
وههنا مواضع يجب ان يراعي في الحدود حتى لا يقع باغفالها سهو فمن ذلك ما يقع
في جانب الجنس ومنه ما يقع في جانب الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا المشترك هو
ايضا مشترك للحد الناقص والرسم فمن الخطا في الجنس ان يوضع الفصل مكانه كقول القائل
ان العشق افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة ومن ذلك ان يوضع المادة مكان الجنس
كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف انه حديد يقطع به فان هذين قد اخذ فيهما
المادة مكان الجنس ومن ذلك ان يوضع الهيولى مكان الجنس كقولهم للرماد انه خشب
محترق ومن ذلك اخذهم للجزء مكان الجنس للكل كقولهم للكل ان العشرة خمسة وخمسة
واورد في التعليم الاول بهذا مثال الفرد وهو قولهم ان الحيوان جسم ذو نفس وفي التحقيق

ذلك بحث دقيق ومن ذلك ان يوضع الملكة مكان القوة والقوة مكان الملكة وذلك في
الاجناس المقدمة في اجزاء الحدود كقولهم ان العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات
الشهوانية اذ الفاجر يقوى ايضا ولا يفعل فقد وضع اذا القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة
بالقوة لان الملكة قوة ثانية وكقولهم ان القادر على الظلم هو الذي من شانه وطبيعته النزوع الى
انتزاع ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلا
لا يظلم ولا يكون طباعه هكذا ومن ذلك ان يؤخذ اسما مستعارا او متشابها كقول القائل
ان الفهم موافقة وان النفس عدد ومن ذلك ان يوضع شي من اللوازم مكان الاجناس كالواحد
والموجود ومن ذلك ان يوضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشر هو ظلم الناس والظلم نوع
من الشر **التفسير** اقول الخلل الواقع في الحد اما ان يقع في جانب الجنس او في جانب الفصل
او مشترك بينهما والمشترك بينهما يشترك فيه الحد والرسم اما الواقع في جانب الجنس فمن
وجوه ذكرها الشيخ ههنا آ ان يوضع الفصل مكان الجنس كقولهم ان العشق افراط
المحبة والافراط فصل له وجنسه المحبة فقد وضع الفصل مكان الجنس ووجه الخطا في
ذلك هو ان الجنس اعرف لكونه اعم ولكون الاعم اعرف والاعرف اولى بالتقديم
ب ان يوضع الموضوع مكان الجنس كقولهم ان السرير خشب يجلس عليه والخشب
موضوع للسرير ومادة له لا جنس ج ان يوضع الهيولى مكان الجنس كقولهم في حد
الرماد انه خشب محترق وحقيقته وضع ما كان وليس الان موجودا مكان الجنس لان
الرماد ليس خشبا وحين كان خشبا لم يكن رمادا وحين صار رمادا لم يبق كونه
خشبا د اخذهم الجزء مكان الجنس كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة وقد اورد لهذا مثالا اخر وهو
قولهم في حد الحيوان انه جسم ذو نفس والجسم جزء للحيوان لا جنس وهم قالوا الجسم جنس للحيوان فظن
انه متناقض وليس فيه تناقض لان الجسم يمكن ان يوخذ باعتبار يكون جزءا فقط وعلى هذا الوجه لا يكون
جنسا محمولا على الحيوان لانه الجزء لا يكون محمولا على الكل ويمكن ان يوخذ باعتبار يكون جنسا محمولا
على ما تحته اما اعتبار كونه جزءا فهو ان يجعل معناه انه جوهر مركب من هيولى وصورة ذات ابعاد
ثلثة بشرط ان لا يدخل في مفهومه غير هذا فان وجد معه غير هذا مثل كونه نباتيا او حيوانيا او
جماديا فهو زائد على هذا المفهوم وبهذا الاعتبار يكون جزءا لا يكون محمولا لان الحيوان
ليس هو هذا القدر فحسب واما اعتبار كونه جنسا فان لا يقتصر في مفهومه على هذا القدر
بل يجوز ان يكون هذا الجوهر المركب من الهيولى والصورة اي تلك الانواع كان لا بان يكون متقوما
به اقتران الخارج عن المفهوم بل اقتران جواز الدخول في المفهوم وعلى الجملة ان يوجد هذا المعنى مطلقا
لا بشرط الاقتصار عليه او وجوب الزيادة فيه ولا شك ان الحيوان جسم بهذا المعنى اذ هو احد
الانواع التي يجوز دخولها في مفهوم ذلك الجسم وذلك الجسم باطلاقه دون شرط الاقتصار

على كونه جوهرا ذا ابعاد ثلثة محمولا عليه فاذا اعتبرت الجسم على هذا الوجه فانه جنس للحيوان ووجب ذكره
في حده اما على الوجه الاول فهو جزء ولا يجوز ذكره في الحد والا جملة عليه لانه جزء لا يحمل على الكل فاما حاصل
انه فرق بين الجسم بشرط التجرد وبين الجسم لا بشرط فالجسم بالاعتبار الاول جزء وليس بمحمول
وبالاعتبار الثاني جنس محمول على الحيوان انتهى قال فيه بحث مثال اخذ الفصل بدل الجنس قولهم في حد العشق
هو الذي يعرق ايضا ولا يفعل واما اخذ الملكة بدل القوة فكقولهم القادر على الظلم هو الذي من
طبيعته النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره وهذا ملكة الظلم لا القدرة على الظلم فان القادر على الظلم
قد يكون عادلا ليس في طبيعته النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره وهذا ملكة الظلم لا قدرة على
لا قدرة على فان القادر على الظلم قد يكون عادلا فليس في طبيعته النزوع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره
وان يوجد فيه استعدادا ومسها لقول القايل اليهم موافقة وان النفس عدد واعلم ان
هذا الخلل لا يختص بالجنس بل يعم الجنس والفصل والحد والرسم آ ان يوضع شيء من اللوازم
العامة مكان الجنس كالواحد والموجود وكالعرض في حدود الانواع الواقعة تحت المقولات
التسع ب ان يوضع النوع مكان الجنس كقولهم في حد الشر انه ظلم الناس والشر نوع من الظلم وانواع
هذا التفصيل يرجع الى امور ثلثة آ ان لا يكون المذكور في مقام الجنس جنسا ب ان كان جنسا لكنه
لا يكون جنسا قريبا ج ان كان جنسا قريبا لكنه لا يكون مقدما على الفصل قال الشيخ واما من
جهة الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان ياخذ الجنس مكان الفصل وان يحسب
الانفعالات فصولا والانفعالات اذا اشتدت بطل الشيء والفصول اذا اشتدت ثبت الشيء
وقوي وان تاخذ الاعراض فصولا للجواهر وان تاخذ فصول الكيف غير الكيف وفصول المضاف
غير المضاف لا ما اليه الاضافة التفسير اقول حاصل هذا الكلام يرجع الى امور ثلث آ ان
لا يكون المذكور في مقام الفصل فصلا ب ان يكون فصلا لكنه لا يكون فصلا قريبا ج ان يكون
فصلا قريبا لكنه يكون مقدما على الجنس وبالجملة يجب ان يكون الحد التام مشتملا على الجنس القريب
والفصل القريب حتى يكون دالا على تمام الذاتيات ولما كان هذا اصعبا حد الانسان الغضدر على
جميع الذاتيات وايانه لكل شيء متعسر وربما كان للشيء فصول كثيرة فاذا وجد بعضها وحصل
التمييز ظن انه لا فصل سواه ولذلك الوقوف على الجنس القريب صعب جدا وربما
يؤخذ البعيد على ظن انه قريب وربما يظن باللازم البين للشيء لذاته انه ذاتي فيؤخذ
بدله ويركب منه الحد والذهن لا يفرق بين الذاتي واللازم البين للشيء في جميع الاعتبار
لبقائهما في ثباتهما للشيء وامتناع فهم الشيء دون فهمها فلصعوبة هذا الامر اورد الشيخ
هذه الامثلة الكثيرة من الحدود والرسوم وان كان خطا ليتدرب الطبع بمعرفتها ويتحرى
من امثالها واعلم ان الشيخ لما قرر صعوبة تركيب الحدود وسبب صعوبته الوقوف على الجنس القريب
والفصل القريب اعترض عليه صاحب المعتبر قائلا بان الحدود وحدود الاسماء والاسماء الاولى

المعقولة ولكل امر معقول فانه لا بد وان يعقل ان كان الحد المشترك اي ليس هو من كل الحد المميز الاشياء
هو حسن يكون تركيب الحد منها سهلا وهذا حق ان كان الغرض من الحد تفصيل ما دل عليه الاسم
بالاجمال لكن ان كان الغرض منه تعريف الحقيقة الموجودة فالامر كما قاله قال الشيخ واما الغلط من
المشترك فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه كمن حد النار بانها جسم شبيه بالنفس والنفس اخفى من
النار ومثل ان يحد الشيء بما هو مساو له في المعرفة او متاخر عنه في المعرفة مثال المساوي له في المعرفة
قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والعدد والكثرة شيء واحد فهذا قد اخذ نفس الشيء في حده ومن
هذا الباب ان ياخذ الضد في حد الضد كقولهم الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد ثم يقولون الفرد
عدد ينقص عن الزوج بواحد ولذلك اذا اخذ المضاف في حد المضاف اليه كما يفعل فرفوريوس
اذ حسب انه يجب ان ياخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس ولم يدر ما في ذلك من
الغلط وما في طلبه ذلك من السهو وما عن الاضطرار الى ذلك من المندوحة وما في تفهم حقيقة
الحد الذي استعمله على الوجه الواجب من البعد عن اعتراض ما اورده من الشبهة واما المتقابلان بحسب السلب
والعدم فلا بد من ان يؤخذ الموجب والملكة في حديهما من غير عكس واما الذي ياخذ المتاخر في حد الشيء
فكقولهم الشمس كوكب يطلع نهارا فان النهار لا يمكن ان يحد الا بالشمس لانه زمان طلوع الشمس ولذلك
التحديد المشهور للكمية بانها قابلة للمساواة وغير المساواة والكيفية بانها قابلة للمشابهة وعدمها
فهذا وما اشبهه من الافات العارضة عن الاصابة في الحدود التفسير اقول الخلل المشترك بين الجنس
والفصل والحد والرسم من وجهين احدهما امر لفظي وهو ان يستعمل الالفاظ المجازية
والمستعارة والغريبة الى حيث والمشتركة كقولهم ان الفهم مراتب وان النفس عدد والثاني امور
معنوية آ تعريف الشيء بما هو اخفى منه كمن حد النار بانه جسم شبيه بالنفس والنفس اخفى من النار
ب تعريف الشيء بنفسه مثل قولهم الحركة هي النقلة والانسان هو الحيوان البشري ووجه الخطا فيه
ان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرف ويستحيل ان يعلم الشيء قبل ان يعلم ج تعريف الشيء بما هو
مثله في المعرفة والجهالة وقد ذكر الشيخ لهذا امثلة منها ما قال مثال المساوي له في المعرفة قولهم
العدد كثرة مجتمعة من آحاد والعدد والكثرة شيء واحد فيكون قد اخذ نفس الشيء في حده اقول
هذا التصريح منه بان هذا الحد تعريف للشيء بنفسه والا لكان ان يكون الشيء مساويا لنفسه في المعرفة
فهذا المثال غير مطابق ومنها قولهم في حد الزوج انه العدد الذي يزيد على الفرد بواحد والفرد
ليس اعرف من الزوج ومنها اخذ المتضايفين في حد الاخر فان كل واحد منهما في المعرفة والجهالة
مثل الاخر وظن بعض الناس بانه لما كان العلم بهما معا جاز اخذ كل واحد منهما في حد الاخر
وهو خطأ فاحش لانه اذا كان العلم بهما معا وما لا يعلم الا مع الشيء لا محالة يكون معلوما معه ومجهولا
معه فلا يمكن ان يعرف احدهما بالاخر لان من شرط المعرف ان يكون معلوما قبل المعرف واول من
وقع في هذا المذهب هو فرفوريوس صاحب ايساغوجي وسببه ان المعلم الاول يرسم الجنس

بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ويرسم النوع بانه المقول على كثيرين متفقين
بالحقائق في جواب ما هو فنظر صاحب ايساغوجي في هذين الرسمين وجد كل واحد منهما
مأخوذا في تحديد الاخر فاحتال حيلة في دفع هذا بان قال الجنس والنوع امران اضافيان والاضافيان
لما كانا يعرفان معا وجب ان يعرف كل واحد منهما بالاخر وهذا الدفع باطل على ما قررناه والذي
يدفع هذا الدور ان يقال النوع يذكر ويراد به حقيقة الشيء ويذكر ويراد به المعنى المضاف
الى الجنس فالمعلم الاول اراد بالنوع ههنا حقيقة الشيء وماهيته لا المعنى المضاف الى
الجنس ~~المضاف الى الجنس~~ وعلى هذا لا يلزم الدور واما المتقابلان بحسب السلب والعدم والملكة فلا
بد وان يوجد الموجب والملكة في حديهما من غير عكس وذلك لان الوجود معلوم بذاته والعدم
يعلم بالوجود ولذلك السلب والايجاب د تعريف الشيء بما لا يعرف الا به وامثلته مذكورة
وانما لا يصح لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل المعرف فلو عرفنا الشيء بما لا يعرف الا به لزم
تقدم العلم به بمرتبتين من كتاب سوفسطيقا **قال الشيخ فصل** في ابانة المواضع المغلطة
للباحث يقول ان افعال السوفسطائية اما في القياس المطلوب به انتاج الشيء واما في
اشياء خارجة عن القياس مثل تخجيل الخصم وترديد قوله والاستهزاء به وقطع كلامه والاغراب
عليه في اللغة واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب وما يجري مجرى ذلك وهي غير محتاج ولا
حاجة بنا الى ذكرها واما اللواتي في القياس المطلوب به انتاج الشيء فانا نذكرها **فصل**
المغلطة في القياس ان هذه المغلطات اما ان يقع في اللفظ واما ان يقع في المعنى واما
ان يقع في صورة القياس واما ان يقع في مادته واما ان يكون غلطا او يكون مغالطة **التفسير**
اقول يريد ان يعرف وجوه الاغاليط الواقعة في القياس الذي منه انتاج المطلوب
ويسمى مغالطة السوفسطائيين افعالهم اعلم ان السوفسطيقي صناعة تتراءى بالحكمة
وليست بها فمن غير ان يكون كذلك وافعال السوفسطائية اما في القياس الذي يطلب
منه النتيجة واما في اشياء خارجة عن القياس وقد عد الشيخ بعضها ولا حاجة بنا الى التعديد بها
وانما المحتاج اليه ههنا بيان ما له مدخل في القياس فنقول الغلط في القياس اما ان يكون
في اللفظ واما ان يكون في المعنى واما ان يكون فيهما وكل واحد منها اما ان يكون في مبادي القياس
وهي المقدمات التي منها يتألف القياس واما ان يكون في صورة القياس التي هي التأليف
واما ان يكون فيهما فهذه اصناف الاغاليط الواقعة في القياس وسنفصلها ان شاء الله
تعالى **قال الشيخ** ونحن نعلم انه اذا ترتبت الاقاويل القياسية ترتيبا على شكل من الاشكال
وكان هناك اجزاء اولى مباشرة اعني الحدود واجزاء ثوالث مباشرة اعني المقدمات وكان
الضرب من الشكل منتجا والمقدمات صادقة وغير النتيجة واعرف منها ان ما يلزم عنه يلزم
لزوما حقا فان القول الذي لا يلزم عنه الحق اعني القياس السوفسطائي اما ان لا يكون
ترتيبه

ترتيبه بحسب شكل من الاشكال او لا يكون بحسب ضرب منتج او لا يكون هناك الاجزاء الاولى والاجزاء
الثوالث متمايزة واما ان لا يكون المقدمات صادقة واما ان لا يكون غير المطلوب واما ان لا
يكون اعرف منه **التفسير** قد ذكرنا انه للقياس امورا ستة آ ان يكون تأليفه على شكل من الاشكال
الاربعة التي ذكرناها ب ان لا يكون اجزاؤه الاول وهي الحدود والتي ما يتألف منها المقدمات متمايزة
واجزاؤه الثواني وهي المقدمات التي تتألف منها القياس ايضا متمايزة ج ان يكون الضرب
من الشكل منتجا وقد عرفت اي الضروب ينتج وايها لا ينتج د ان يكون المقدمات صادقة ه
ان يكون المقدمات غير النتيجة و ان يكون اعرف من النتيجة فانه ينتج النتيجة فيلزم من هذا ان القياس
الذي لا ينتج النتيجة هو الذي اختل وفقد فيه بعض هذه الامور اذ كلها لو كانت هذه الامور الستة
لو كان كلها صحيحة لكانت النتيجة حقة صحيحة والنتيجة ليست حقة اذا الكلام فيها فحصل ان الامور
الفاسدة في القياس تنحصر في ستة آ ان لا يكون تأليفه على شكل من الاشكال **قال الشيخ**
فاما الاول فهو ان لا يكون تأليفه من اجزاء دليل حارزة او يكون من حارز واحد فقط او يكون
من حوارز فوق واحدة الا انه عرض فيه الاشتراك التأليفي وذلك على وجهين اما ان يكون
عرضها الاشتراك في الحقيقة والظاهر جميعا واما الذي يكون في الحقيقة فقط ولها في الظاهر
اشتراك فانه لها في الظاهر اشتراك فهناك لفظ يفهم منه معان فوق واحدة فيكون
له ذلك اما بحسب بساطته واما بحسب تركيبه واذا كان بحسب بساطته فاما ان يكون
لفظا مشتركا وهو الواقع على عدة معان ليس بعضها احق به من بعض كالعين الواقع
على المطر والة البصر والدينار ومن جملة ذلك ما قد يسمى لفظا مشككا وهو المتناول للشيء
وضده كالجلل والناهل واما ان يكون لفظا متشابها وهو الواقع على عدة متفقة في الهيئة
الصور مختلفة في الحقيقة ولا يكاد يوقف على مخالفتها كالناطق الواقع على الانسان
والفلك والملك والحي الواقع على الاله والانسان والنبات وكل ماله يد وحركة في
جوهره واما لفظا منقولا وهو الواقع على عدة معان ولكن وقوعه على احدها اقدم
على ان المتأخر سمي به على الحقيقة كلفظة المنافق والفاسق والكافر ولفظ الصوم والصلوة
واما لفظا مستعارا وهو الذي اخذ للشيء من غيره من غير ان ينقل في اللغة ليجعل اسما له على
الحقيقة ان كان في الحال يراد به معناه كقول القائل ان الارض ام البشر واما لفظا
مجازا وهو الذي يطلق في الظاهر على الشيء والمطلق عليه في الحقيقة غيره كقول القائل
سل المدينة اي اهلها وربما كان اللفظ المشترك ليس لاشتراك هذه الاحوال في جوهره
بل في صيغته واحواله كاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول والذكر والانثى وما يجري
مجراه ولهذا ظن بعض ضعفاء العقول ان الهيولى الاولى قد يستحق ان يقال انها يفعل فعلا
ما لانها قابلة للتأثير والقبول فعل واما الذي يكون بحسب التركيب فقد يكون لاستناد حرف

النسق الى اشيا مختلفة كقول القائل كل ما علمه الحكيم فهو كما علم فان فهو ها هنا ينعطف على
كل ما علمه الحكيم وبحسبه يختلف المعنى وقد يكون لتغيير الترتيب الواجب ويكون لمواضع
الوقف والابتدا وقد يكون لاشتباه حروف النسق انفسها ودلالتها على معان عدة من
النسق ولهذا قد يصدق الشي مجتمعا فيظن انه قد يصدق متفرقا فيقال ان الخمسة زوج
وفرد معا اذ هي ثلثة واثنان لان الخمسة زوج والخمسة ايضا فرد والسبب فيه اشتباه
دلالة الواو فانها يدل على جميع الاجزا ويدل على جمع الصفات ويصدق الشي متفرقا فلا
يصدق مجتمعا كقول القائل زيد طبيب ويكون جاهلا في الطب وزيد بصير ويكون كذلك
في الخياطة فاذا قيل زيد طبيب بصير اوهم الغلط لاشتباه الحال بين اشتراط البصر في الطب
بحسب هذا اللفظ وبين الشواره بنعت زيد التفسير اقول الغرض من هذا الكلام بيان
الاغاليط الواقعة من جهة اللفظ والاكثر يكون من جهة الالفاظ المشتركة بين معنيين فصاعدا
وذلك اما ان يكون بحسب بساطته او بحسب تركيبه وما هو بحسب بساطته فاما ان يكون
في جوهره واما في هيئته والذي في جوهر اللفظ ووضعه فمثل اللفظ الواقع على معان عدة
ليس بعضها به اولى من بعض كالعين الواقع على آلة البصر والدينار وعين الماء وغير
ذلك من الالفاظ المشتركة ومن جملة ذلك اللفظ المشكك وهو المتناول للشي
وضده واللفظ المتشابه وهو الواقع على معان متشابهة الصور مختلفة في الحقيقة
واللفظ المنقول وهو الواقع على معان تلك لكن وقوعها على احدها اقدم على ان
المتاخر يسمى به على الحقيقة اي صار حقيقة في المتاخر وهو الاسم المنقول شرعا
او عرفا واللفظ المستعار والمجاز واما الاشتراك في هيئته وصيغته فكاللفظ المشترك بين
الفاعل والمفعول كالقابل الذي صيغته صيغة الفاعل وليس له فعل فيظن من حيث الصيغة
ان القبول فعل حتى اعتقد بعض ضعفا العقول ان الهيولى الاولى بها فعل لانها قابلة والقابل
فاعل للقبول واما الاشتراك التركيبي فقد يكون لامور آ انصراف الكنايات ودلايل الصلات
الى امور مختلفة مثل قول القايل كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه فان هو اذا انصرف الى الحكيم
كان معنى الكلام مغايرا له لو انصرف الى كل ما ثم يتردد حروف النسق بين دلالته على
جمع الاجزاء وبين دلالته على جمع الصفات مثل قولك الخمسة زوج وفرد فانه اذا اريد
به جمع الاجزا صدق لان الخمسة حاصلة من جزء هو ثلثة وجزء هو اثنان واحدهما زوج
والاخر فرد وان اريد به جمع الصفات كذب لان الخمسة لا تجتمع فيها صفة الزوجية والفردية
فيعرف من هذا انه قد لا يصدق متفرقا فانه يصدق مجتمعا فانك اذا قلت الخمسة زوج وفرد
كذب وذلك لان حمل الشي وحده لا يفهم منه في العادة الا كون الشي موصوفا به لا كونه جزءا منه
وقد يصدق الشي متفرقا ولا يصدق مجتمعا مثل ان يكون زيد طبيبا غير ماهر في الطب ويكون ماهرا

في الخياطة فاذا قيل زيد طبيب صدق واذا قيل زيد بصير صدق لانه اذا صدق عليه انه بصير بالخياطة
صدق عليه انه بصير لان المقيد اذا صدق صدق المطلق من غير عكس فاذا جمع بينهما فقيل زيد طبيب
بصير اوهم من حيث العادة كونه بصيرا في الطب وهو كاذب وان كان يصدق اذا اتي به
حال الجمع ما يصدق به حال الافراد لكن السابق الى الفهم رجوع البصير الى الطب فثبت منه
اشتراك تركيبي لتردد البصير بين كونه بصيرا في الطب وبين كونه بصيرا في شي آخر
ح الوقف والابتدا كقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فان معنى الكلام
اذا وقف على الله يغاير معناه اذا وقف على الراسخون في العلم قال الشيخ واما السبب
الثاني وهو عدم التمايز في اجزا القول القياسي فانه لا يتهيا في تلك الاجزا التي هي بسايط
بل فيما يكون فيه الفاظ مركبة ثم ينقسم قسمين فاما ان يكون اجزا المحمول والموضوع متمايزة
في الوضع ولكن غير متمايزة في الاتساق واما ان لا يكون متمايزة في الوضع فيكون جزء ما
هو من الموضوع فيوهم انه من المحمول او من المحمول فيوهم انه من الموضوع مثال المتمايز في
الوضع دون الاتساق قول القائل كل ما علمه الفيلسوف فهو كما علمه والفيلسوف يعلم الحجر
فهو اذا حجر ومثال الغير المتمايز في الوضع قول القائل الانسان بما هو انسان اما ان يكون
ابيض او لا يكون ابيض فقوله بما هو انسان يشكك انه جزء من الموضوع او من المحمول فلا
يبعد ان يقع من هذا وامثاله مغالطات يصعب حلها وقد يوضع هذه المغالطة في جميع
التركيب المتشابهة التفسير اقول الغلط في صورة القياس اما ان يقع بشركة المقدمات
واما ان يقع بغير شركة بل في الصورة وحدها اما الذي بشركة المقدمات فهو ان لا يكون الاجزا
الاول اي الحدود والاجزا الثواني التي هي المقدمات متمايزة مثال الاول هو ان يعبر عن الاصغر
والاوسط باسمين مترادفين او عن الاوسط والاكبر معا او فيهن فلا يوجد في القياس حدود
الثلثة في المعنى فيختل صورته بسببه وهذا من المصادرة على المطلوب الاول او كان الاوسط
لفظا مشتركا فيستعمل في المقدمتين بمعنييه المختلفين ومثال الثاني وهو عدم التمايز
في المقدمات فلا يتهيا في اجزاء الاولى بسايط بل فيما يكون الفاظا مركبة ثم ينقسم قسمين
على ما ذكر في الكتاب واما الغلط في صورة القياس وحدها فسيجي ان شاء الله قال الشيخ
واما الكذب في المقدمات فلا محالة ان الطبع اذا اذعن لكاذب فانه يذعن بسبب بار
لان له نسبة الى الصدق في حال ما ومن بلغ الى ان يصدق باي شي اتفق بلا سبب فقد
انخلعت عنه الغريزة البشرية فاذن ذلك السبب اما في لفظه واما في معناه فالذي
في اللفظ فسيظهر مما يذكره وذلك مثل اشتراك معنين في لفظ يوهم التساوي بينهما في كل حكم
ومثل اشتراك لفظين في معنى وافتراقهما في معنى معتبر في اللفظ فانه اذا كان كذلك
اوهم ذلك ان الحكم في اللفظين واحد وربما كان لاحد اللفظين زيادة معنى يتغير به الحكم

ومثاله هذا الخمر والسلافة فان معنى واحدا قد اشترك فيه هذان الاسمان لكن للسلافة زيادة معنى
واما الذي من جهة المعنى فلا يخلو اما ان يكون الكاذب كاذبا بالكل وهو الذي لا يصدق الحكم فيه
على شيء من موضوعه ولا في حالة من الاحوال ولا في وقت واما ان يكون كاذبا في الجزء وهو
ان يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع او في وقت او في حال فان كان كاذبا في الكل فيستبق
ان يكون له شركة مع الصادق في المعنى وذلك المعنى قد يكون جنسا او فصلا او اتفاقا في عرض
او اتفاقا في مساواة النسبة وانت تعلم انه قد يكون شركة عامة فيما سوى الجنس والفصل فانه
يكون المشترك فيه عارضا كليا للموضوعين وقد يكون كليا لاحدهما وفي بعض الآخر وقد يكون في
بعض كل واحد منهما والذي يصدق لا في الكل فاما ان يكون في بعض الموضوع فقط او يكون
في كل واحد من الموضوع ولكن في وقت دون وقت او يكون في كل وقت ولكن بشريطة
لا على الاطلاق او يكون على الاطلاق ولكن لا بشريطة وما تلك الشريطة اما تاليف في القول
او سوء التاليف في القول فانه لم يكن تاليفا فيه فاما ان يكون افرادا فيه واما غير افراد
فيه وان كان ايضا عارضا لبعض الموضوع فاما طبيعي واما اتفاقي وجميع هذه لايهام
العكس فانه اذا اتفق ان رأى سيالا اصفر وكان مرا ثم اتفق ان رأى
سيالا اصفر غيره ظن انه مرة وربما كان حلوا كالعسل وسبب ذلك انه اذا وجدت المرة
مرة ظن ان كل سيال اصفر مرة اذ كانت المرة سيالة صفراء **التفسير** اقول السبب الثالث
الموجب للغلط في القياس كذب المقدمات وانما هو لاشتباهها بالصادقة اما في اللفظ او في
المعنى فان الكاذب لا يميل ذهن العاقل الى التصديق به الا لمناسبة بينه وبين الصادق
وهذه النسبة قد تكون في اللفظ والمعنى اما اللفظي فاكثره من جهة الالفاظ المتشابهة بالمترادفة
وهي التي يشترك في معنى معتبر في اللفظ فيغفل الذهن عن المعنى الذي به افتراق اللفظين ويجري
مجرى واحدا في جميع الاحكام وربما كان لاحد اللفظين زيادة معنى تتغير به الحكم مثل الخمر والسلافة
فان للسلافة زيادة معنى من الصفاء وكالسيف والصارم فان الصارم وضع لما وضع له السيف
مع وصف الحدة واما مشابهة المقدمات الكاذبة بالصادقة من جهة المعنى فلا يخلو اما ان يكون
الكاذب كاذبا بالكل وهو الذي لا يصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه البتة ولا في وقت واما
ان يكون كاذبا بالجزء وهو الذي يصدق الحكم فيه على شيء من الموضوع او في وقت او في حال
واما ان لا يكون كاذبا بهما بل من جهة الحكم اما ما يكون كاذبا بالكل فانما يكون مشابها للصادق
بالشركة مع الصادق في معنى كلي وذلك اما جنس او فصل او عارض اما حقيقة واما وهما
مثال الاشتراك الحقيقي هو ان تحكم على كل بياض انه جامع للبصر بسبب ان السواد جامع للبصر
فيتوهم ان جمع السواد للبصر هو لكونه لونا والبياض لون فيثبت له هذا الحكم او يحكم على البياض
بالسواد او بالعكس لان اللون صادق على كل واحد منهما فيتوهم انه لما صدق عليهما شيء

واحد وجب ان يصدق احدهما على الآخر وهذا غير واجب او يقع بحسب كل واحد متفقان
ومختلفان واما الاشتراك الوهمي فمثل ان الباري مشار الى جهة بسبب ان الجسم مشار الى
جهة لتوهم اشتراك الصادق والكاذب في كونهما محسوسين واما ما يكون كاذبا بالجزء فمنه
ما يكون الحكم انما يصدق على الجزء فيحمل على الكل الذي فوقه مثل الضاحك الذي لا يصدق الا على
الانسان فيحمل على الحيوان فيكون الحكم كاذبا في بعضه اذ بعض الحيوان ليس بضاحك ومن هذا
توهم ان الموجب الكلي ينعكس موجبا كليا فانه اذا رأى شيئا سيالا اصفر هو مر ظن
ان كل سيال اصفر هو مر ومن هذا القبيل الحكم على لازم الشيء بما يصدق على الشيء ومن
الكاذب في الجزء ما يصح الحكم على موضوع بشرط او في حال او في وقت فيوجد بدون ذلك
الشرط او تلك الحال او ذا او ثاني كل وقت آخر دون ذلك الوقت واما ما يكون الكذب
في جهة الحكم فمثل اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ومثل اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وبالعكس **قال الشيخ** واما الذي يكون من جهة ان المقدمات ليست غير النتيجة فهو البيان الذي
بالمصادرة على المطلوب الاول من المستقيم وبالمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف
وقد اشير الى ذلك فيما قد سلف **التفسير** اقول اما الغلط في القياس من جهة ان المقدمات
غير النتيجة فهو ان تكون المقدمة نفس النتيجة لكن غير لفظها فيقع الاغترار بتغاير اللفظ فيظن
انها غيرها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول وقد سبق شرح ذلك **قال الشيخ** واما الذي
يكون من جهة ان المقدمات ليست باعرف من النتيجة فيكون بالاشياء التي هي مساوية للنتيجة في المعرفة والجهالة
بها او بالاشياء التي متاخرة عنها في المعرفة ويكون سببها تحصيل القياس الدوري وقد اشير
الى ذلك فيما قد سلف **التفسير** اقول الغلط الآخر في القياس هو ان لا تكون المقدمات اعرف
من النتيجة وهو اما ان تكون مساوية لها في المعرفة كالمتضايفات اذ ليس بعضها باعرف من بعض
الآخر واما اخفى منها وهي اما ان تكون مبينة بالنتيجة او لا تكون مبينة بها وما تبين بالنتيجة
اذا جعل مقدمة في بيان النتيجة كان دورا ويرجع حاصله الى بيان الشيء بنفسه **قال الشيخ** وقد
يجتمع لك من جملة هذا ان جميع اسباب المغالطة في القياس اما لفظي واما معنوي فاما اللفظي
اما اشتراكه في جوهر اللفظ المفرد او اشتراك في ماهيته وشكله او بحسب هيئته بحجة
من خارج او اشتراك يقع بحسب التركيب لا بحسب لفظ مفرد او لاجل صادق مركبا
قد فصل فظن صادقا او لاجل تفاريق قد ركب فظن صادقا واما لاشتباه البسيط
والاعراب والشكل والاعجام واما المعنوي فاما ان يكون اما بالعرض واما من جهة سوء
اعتبار شروط النقيض في الحمل واما لعقد القرينة واما لايهام العكس اللوازم واما
للمصادرة على المطلوب الاول واما من اخذ ما ليس بعلة علة واما لجمع المسائل في مسئلة
واحدة فلا تتميز المطلوب واحدا بعينه **التفسير** اقول التقسيم الذي يحصر اصناف الغلط

الواقع في القياس هو ان يقول الغلط اما ان يقع من جهة مادة القياس اعني المقدمات واما ان
يقع من جهة صورته اعني التاليف واما ان يقع منهما والواقع في المقدمات اما لكذبها واما
لانها ليست غير النتيجة واما لانها ليست اعرف من النتيجة والواقع لكذب المقدمات اما لاشتباهها
بالصادقة اما في اللفظ واما في المعنى وقد ذكرنا هذه الاقسام واما الغلط في صورة القياس
فاما ان يكون بشركة المقدمات او من غير شركة بل في الصورة وحدها اما الذي يكون في صورة
القياس وحدها من غير شركة فاما ان يكون لان تاليفه ليس على تاليف الاشكال بان لا يكون
فيه مشترك الاشتراك الخاص واما الاشتراك اما في الظاهر والحقيقة واما في الحقيقة
دون الظاهر وهو ان يكون اللفظ مشتركا واما ان يكون لانه لم يوجد شرط انتاج شكل
هو من ضروبه قال الشيخ قد اقتصرنا لك من علم المنطق على هذا القدر فقد عرفناك
طريق نيل الصواب وهو القياس البرهاني والحد الحقيقي وطريق التحرز من الخطأ وهو ما
عرفناك من المواضع التي يغلط فيها في المقاييس والحدود ولم نطول المنطق بذكر
الامور الخارجة عن هذين الموضعين وان كانت لا تخلو عن نفع وهي مثل المواضع الجدلية
والاتها والسنن لها ومثل المقاييس الخطابية وموادها وكيفية التصرف فيها
ومثل الاقاويل الشعرية وموادها واغراضها فان احببت ان تطلع عليه فاطلبه
من كتابنا الذي يسمى بالشفاء التفسير اقول قد عرفت ان القياس البرهاني هو المركب
من مقدمات بديهية اولية وان المقصود منه حصول اليقين والحد في الحقيقة هو الدال
على تمام الماهية واما القياس الجدلي فهو المركب من مقدمات مشهورة وفائدته اقناع
المتعلمين والزام الخصم والقياس الخطابي مركب من مقدمات مقبولة او مظنونة او مشهورة
في بادي الراي ومنفعة الخطابة الاقناع اما في العقايد كما يستعمل في العقايد الالهية
بالاقوال الخطابية واما في الاعمال وهو اما في الامور الاتية وترغيبها اذن في نافع
او منع عن ضار وزمانه المستقبل واما في الامور المشاجرية وغايتها شكاية او اعتذار
عن ظلم او معذور وزمانه الماضي واما في الامور المنافرية وغايتها مدح او ذم ويكون تعظيمه
او تحقيره وزمانه الحال الحاضر والقياس الشعري مركب من مقدمات مخيلة وان كانت لا تصدق
بها لكنه ينبسط الطبع لها او ينقبض عنه مع العلم بكذبه لكن يقول لا تاكل هذا العسل
فانه مرة مقيئة والمرة المقيئة لا يوكل فيتوهم انه حق مع موافقة الذهن بانه كذب
فينفر الطبع عنه ومثل ما يقال ان هذا بدر يمشي بوشي في العين مع العلم بكذب هذا
القول ومنافع القياسات الشعرية قريب من منافع القياسات الخطابية فانها انما
يستعان بها في الامور الجزئية دون الكلية من العلوم وهذا اخر الكلام في شرح المنطق
من كتاب النجاة والحمد لله شكرا تمت صفر الخير يوم ...

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقالة الاولى من الطبيعيات تفسيران نحضر جميع جوامع العلم الطبيعي والعلم الطبيعي صناعة نظرية وكل
صناعة نظرية فلها موضوع من الموجودات او الوهميات فيه ينظر ذلك العلم وفي لواحقه فللعلم
الطبيعي كذلك موضوع فيه ينظر وفي لواحقه وموضوعه الاجسام الموجودة بما هي واقعة في
التغير وبما هي موصوفة بانحاء الحركات والسكونات التفسير اقول ههنا ابحاث البحث الاول
في تعريف العلم الطبيعي العلم اما ان يكون علما بما يكون لقدرتنا واختيارنا فيه تاثير واما ان
لا يكون والقسم الاول يسمى حكمة عملية واما القسم الثاني فيسمى حكمة نظرية وهي اما ان يكون
بحثا عما لا يمكن ان يكون الا في مادة واما ان يكون بحثا عما لا يجب ان يكون في مادة بل يمكن ان يكون
في مادة وان لا يكون اما الذي يجب ان يكون في مادة فاما ان يجب ان يكون في مادة معينة وهو
العلم الطبيعي وذلك الاجسام الطبيعية فان لكل واحد مادة معينة واما الذي يجب ان
يكون في مادة لكن لا يجب ان يكون في مادة معينة وهو المسمى بالعلم الرياضي وذلك مثل
الاشكال فان المثلث مثلا وان كان يحتاج الى مادة لكنه يحصل في اي مادة اتفقت واما
القسم الذي لا يجب وجوده في مادة اصلا فهو المسمى بالعلم الالهي وذلك مثل الوحدة
والكثرة والكلي والجزئي ونحوها من الامور التي يعرض تارة للمجردات المفارقات واخرى
للماديات المقارنات البحث الثاني في تعريف الصناعة النظرية اما الصناعة فالمراد منها كل
علم يتكلم فيه ويبحث عنه واما النظرية فاعلم ان العلم اما ان يكون بديهيا واما ان يكون
كسبيا وذلك لان حصوله اما ان يتوقف على ترتيب امور معلومة في الذهن متادية
اليه واما ان لا يتوقف عليه بل هو حاصل ابتداء والقسم الاول هو النظري والقسم الثاني
هو البديهي واذا عرفت هذا فلا شك حينئذ ان العلم الطبيعي علم نظري البحث الثالث
قد عرفت في المنطق ان الموضوع يطلق على معان وعرفت ان موضوع علم ما يبحث فيه
عن اعراضه ولواحقه الذاتية ولما كان العلم الطبيعي من العلوم النظرية وجب ان يكون له موضوع
يبحث فيه عن اعراضه الذاتية وقوله وكل صناعة نظرية فلها موضوع من الموجودات
او الوهميات المراد منه ان كل علم نظري فله موضوع وذلك الموضوع لا بد وان يكون موجودا
في الخارج او في الذهن حتى يمكن ان يبحث في ذلك العلم عن اعراضه ولواحقه لان
ما لا تحقق له بوجه ما لا يمكن اثبات شيء له وقوله وموضوعه الاجسام الموجودة بما هي
واقعة في التغير اعلم ان العلم الطبيعي لا يبحث عن الجسم من حيث انه واجب او ممكن
او من حيث انه محدث او قديم او كلي او جزئي فليس البحث عن هذه الامور بحثا طبيعيا
بل البحث عنه من حيث انه يتحرك ويسكن وبالجملة من حيث انه يتغير فلهذه الدقيقة
قال الاجسام الموجودة بما هي في التغير قال الشيخ ولبعض موضوعات العلوم لها مبادئ واوائل

بها توجد وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة فاذن الموضوع لهذا العلم مبادئ وهي علل وجوده
التفسير المراد من المبادي الاجزاء والاسباب وانما حكم على بعض موضوعات العلوم
بهذا الحكم ولم يحكم على جميع موضوعات العلوم بهذا الحكم لان موضوع العلم الالهي الموجود
المطلق وليس له اجزاء واسباب وايضا فلانه لا بد من انتهاء موضوعات العلوم الى موضوع
غير مركب من الاجزاء والمبادي قطعا للدور والتسلسل وانما قال وموضوع العلم الطبيعي
من تلك الجملة يعني موضوع العلم الطبيعي له اجزاء واسباب لان موضوعه الجسم وهو مركب
من مادة وصورة وله اسباب بها توجد قال الشيخ وللعلوم ايضا مبادئ واوائل من جهة ما يبرهن
عليها وهي المقدمات التي لا يبرهن في ذلك العلم بل انما يبرهن في علم اخر اما لبيانها واما لعلوها عن
ان تبرهن في ذلك العلم بل انما تبرهن في علم اخر والعلم الطبيعي من تلك الجملة التفسير المبادي اما
ان يكون مبادي لجميع مسائل ذلك العلم واما ان يكون مبادي لبعض مسائله اما القسم الاول فاما ان
يكون بينا بنفسه واما ان لا يكون والقسم الثاني لا بد من تعيينه وهو اما ان يبين في ذلك العلم او اما
ان يبين في علم اخر وليس يمكن ان يبين في ذلك العلم لانه لما كان مبدا لجميع مسائل ذلك العلم
فلو بين في ذلك العلم لصار مسئلة من مسائل ذلك العلم ويلزم حينئذ كون الشيء مبدا لنفسه ومبنيا
لنفسه وهو محال فاذن لا بد وان يبين في علم اخر ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك العلم الاخر يتوقف على
اثباته على هذا العلم واما ان يكون لا يتوقف اثباته عليه والقسم الاول باطل لانه لما فرضنا
ان ذلك المبدا لجميع مسائل هذا العلم وفرضنا هذا العلم مبدا لذلك العلم الاخر فلو فرضنا
ذلك العلم مبدا لاثبات هذا العلم لافتقر كل واحد منهما الى الاخر ويلزم الدور فثبت انه
لا يمكن بيان مبدا هذا العلم الا في علم اخر يكون ذلك العلم الاخر غنيا عن هذا العلم فيكون
ذلك العلم اعلى مرتبة في المقدمية واما القسم الثاني وهو ان لا يكون ذلك المبدا مبدا
لجميع مسائل ذلك العلم بل لبعض مسائله فههنا لا يمتنع اثبات هذا المبدا في ذلك العلم
بعينه بشرط ان لا يدور وهو ان يكون لهذا العلم مبدا اخر اي باثبات مسائل اخرى غير
الاول فبهذا الطريق يمكن اثبات شيء من مبادي علم في ذلك العلم بعينه قوله وللعلوم
ايضا مبادي واوائل من جهة ما يبرهن عليها فالمراد منه ان العلوم النظرية لا بد وان تكون
مستفادة من البراهين والبرهان يتركب من مقدمات يقينية قوله وهي المقدمات التي لا يبرهن
في ذلك العلم بل انما يبرهن في علم اخر واعلم ان الشيخ اجرى هذا الكلام على الاغلب
والتحقيق ما ذكرناه قوله والعلم الطبيعي من تلك الجملة يريد به ان للعلم الطبيعي مبادي
لا يبرهن عليها في ذلك العلم وانما يبرهن بها مسائل العلم الطبيعي ويبرهن عليها في علم اخر
على ما ذكرنا قال الشيخ وليس ولا على واحد من اصحاب العلوم الجزئية اثبات مبادي علمه
ولا اثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم بل بيان مبادي العلوم الجزئية

على صاحب العلم الكلي وهو العلم الالهي والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة وموضوعه الموجود
المطلق والمطلوب فيه المبادي العامة واللواحق العامة فليوضع المبادي الكلية للعلم
الطبيعي الذي هو من العلوم الجزئية وضعا التفسير اقول العلم الجزئي هو الذي يبحث فيه عن
بعض الموجودات مثل العلم الطبيعي فانه علم يبحث عن الموجودات المفتقرة الى المادة
في الخارج والذهن واذا عرفت ان العلم الطبيعي علم جزئي وكل علم جزئي فلا بد له من
مبادي بها يبرهن مسائله فاذن العلم الطبيعي له مبادي بها يبرهن مسائله ثم ان تلك
المبادي قد يكون بينة بنفسها وقد يحتاج الى بين ويبرهن عليها في علم اخر ويكون في هذا العلم
مستعملة على سبيل الاصول الموضوعة لانه لو برهن صاحب علم على مبدا علم من حيث انه
صاحب ذلك العلم لزم الدور وهو محال بل يجب بيان ذلك المبدا في علم اعلى منه الى
ان ينتهي الى العلم الكلي المتكفل ببيان مبادي العلوم كلها ويسمى هذا العلم باسماء
العلم الكلي وانما سمي به لان اكبر اقسامه يبحث عن الامور الكلية فسمي باسم اكبر اجزائه
واقسامه وثانيها العلم الالهي وانما سمي بهذا الاسم لان فيه يبحث عن الامور المتعلقة بواجب
الوجود لذاته وهو الله تعالى وهذا هو العلم الالهي خاصة يسمى هذا المجموع بالعلم الالهي
تسمية للشيء باسم اشرف اقسامه وثالثها علم ما قبل الطبيعة وقد يسماه بعلم ما بعد
الطبيعة وهما صحيحان اما انه علم ما قبل الطبيعة فلان العلم الالهي متقدم بالشرف
والفضيلة على العلم الطبيعي اما اولا فلان المفارقات اشرف من المقارنات واما ثانيا فلان
المجردات علل للطبيعيات فتكون متقدمة بالذات واما انه علم ما بعد الطبيعة فلانه متاخر عن
العلم الطبيعي الاولي في التعلم والتعليم الفصل الثاني في الاصول الموضوعة في العلم
الطبيعي قال الشيخ في المبادي التي يتقلدها الطبيعي ويبرهن عليها الناظر الذي ينظر
في العلم الالهي فنقول ان الاجسام الطبيعية مركبة من مادة اي محل وصورة هي فيه حالة
التفسير اقول لما اثبت ان للعلم الطبيعي مبادي بها يبرهن مسائله ولا يبرهن عليها في
العلم الالهي اراد ان يعد تلك المبادي عدا ويسمي تلك المبادي اصولا موضوعة و
مصادرات المبدا الاول كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة وهو قوله ان الاجسام
الطبيعية مركبة من مادة اي محل وصورة هي حالة فيه واعلم ان لفظ الجسم يطلق على
المقدار الذي هو الطول والعرض والعمق ويسمى الجسم التعليمي وهو عرض قائم بالجسم
الطبيعي ويطلق على الجسم الذي ~~هو الطول والعرض~~ قائم بالنفس ويسمى الجسم الطبيعي
وهو مركب من مادة هي محل وصورة جسمية هي حالة فيها فلهذا قال الاجسام الطبيعية
مركبة من مادة وصورة فان قيل ما السبب في انه جعل كون الاجسام مركبة من مادة
وصورة من مبادي العلم الطبيعي مع انه لا يتوقع عليه الاستشكين من العلم الطبيعي على ما ذكر

شيخي

شيخي واستاذنا في شرح العيون فنقول لما كان موضوع هذا العلم الجسم الطبيعي من حيث
انه يتغير والجسم الطبيعي مركب من المادة والصورة فلهما مبداان لو وضع هذا العلم
فلا جرم جعلهما مبداين له اذ لا بد من وضعهما اولا ثم وضع الجسم الطبيعي قال الشيخ و
المادة الى الصورة نسبة النحاس الى التمثال التفسير اقول الهيولى اما اولى واما
ثانية اما الهيولى الاولى فهو محل للصورة الجسمية واما الهيولى الثانية فهي محل الصورة
النوعية ومثاله النحاس فانه مادة وهيولى للصورة التمثالية ومثل الخشب الصورة السريرية
فانه مادة وهيولى للصورة السريرية وانما اورد المثال من الهيولى الثانية لانه اظهر
فذكره لزيادة التفهيم قال الشيخ والعام لها كلها من الصور الاقطار الثلثة اذ كل واحد من
الاجسام يمكن ان يفرض فيه امتداد اولا امتداد ثانيا مقاطعا له على زاوية قائمة
وامتداد ثالث مقاطع للامتدادين على زاوية قائمة والزاوية القائمة هي التي يكون
من بعد قائم على بعد ليس ميله الى احدى الجهتين اكثر من ميله الى الاخرى فهذا معنى كون
الجسم ذا اقطار ثلثة وان كان في نفسه شيئا واحدا التفسير اقول الصورة لفظة مشتركة
يطلق على معان احدها الصورة الجسمية التي هي مقومة للمادة الجسمية وثانيها الصورة الطبيعية
وثالثها الاشكال ورابعها المقدار المسمى بالبعد والامتداد فالمراد من الصورة ههنا
هذا المعنى ولا شك ان الاجسام مشتركة في الابعاد الثلثة لان كل جسم يمكن ان نفرض
فيه بعدا اولا وبعدا ثانيا واقعا على زاوية قائمة وبعدا ثالثا واقعا عليهما على زاوية
قائمة ولهذا فسر الجسم بانه الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على
الزوايا القائمة واعلم ان في هذا التعريف قيودا الاول قوله هو الذي يمكن ان
يفرض فيه الابعاد وانما ذكر امكان فرض الابعاد ولم يذكر الابعاد بالفعل لان
الجسم قد يخلو عن الابعاد بالفعل كالكرة المصمتة لكن لا يمكن خلوه عن امكان الابعاد
فيه فان قيل ما المراد من الامكان ههنا قلنا المراد منه هو الامكان العام ليتناول
ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما يكون حاصلة بالفعل لا على
الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل لكنه ممكن
الحصول كالكرة المصمتة فانه لو اريد به الامكان المقارن للعدم لينتقض
على الحد اولا بالجسم الذي يكون الابعاد حاصلة فيه بالفعل لان القدرة غير باقية
مع الفعل قوله على زوايا قائمة ولا بد من تفسير الزاوية القائمة وقد ذكره الشيخ
ههنا ويقول اذا وقع خط منتصب على خط فان كان لا يكون ميله الى احد الجانبين
اكثر من ميله الى الجانب الاخر حصلت زاويتان قائمتان هكذا وان كان
ميله الى احد الجانبين اكثر من ميله الى الجانب الاخر حدث زاويتان احديهما حادة

والاخرى متوجه هكذا فان قلت لم شرط كون الزاوية قائمة في تعريف الجسم قلت لانه
لا يقبل الا فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة اما اذا كانت الزوايا
غير قائمة الجسم فلانه يمكن ان يفرض في الجسم اكثر من ثلثة ابعاد متقاطعة على زوايا
غير قائمة قال الشيخ والاقطار التي يفرض في الجسم لا تقوم في غير تلك المادة الموضوعة
لها بطبايعها التفسير اقول هذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان الصورة الجسمية لا تنفك
عن المادة وثانيهما ان كل جسم يستحق مقدار المادة التي هي موضوعة لذلك المقدار
فيمتنع ان يحصل ذلك المقدار لجسم اخر قال الشيخ والمادة ايضا لا يتعرى عن البعد
الذي فيه يفرض هذه الاقطار التفسير اقول كما ان الصورة الجسمية لا تتعرى عن المادة كذلك
المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية وهذا من المبادي الموضوعة لهذا العلم وسيأتي البرهان
عليه في العلم الكلي ان شاء الله واعلم ان البعد يطلق بالاشتراك على الصورة الجسمية وعلى
مقدار الجسم قال الشيخ وتلك المادة لا يوجد في حدها لا هذا البعد ولا هذه الاقطار
على انها جزء من وجودها بل هي خارجة عن ذات المادة وان كانت حاصلة فيها مقارنة
لها وليس للمادة بذاتها مقدار وقطر وانما ليس لها ذلك بذاتها بل هي مستعدة
لقبوله فلا يجب ان يكون مادة واحدة يقبل حجما فما فوقه وما دونه وينتقل من حجم الى حجم
وهذا جايز في الوجود التفسير اقول الغرض من هذا الكلام اثبات امكان التخلخل
وهو ان يصير حجم الجسم اعظم من غير ان ينضم اليه شيء من خارج او يقع في داخله فرج وصغره
التكاثف وتلخيص كلامه هو ان مادة الجسم ليس لها في ذاتها حجمية ومقدار وان
كانت هي محلا للحجمية والمقدار واذا كان كذلك كانت نسبة المقادير اليها بالقبول
على السوية فلا يبعد ان يكون مادة لها مقدار اصغر يقبل مقدار اكبر وبالعكس فان قلت هيولى
الفلك ليس لها في ذاتها حجم ومقدار مع انها لا تقبل الا ذلك المقدار المعين وذلك الشكل
المعين قلت نحن ندعي امكان تبدل المقادير المختلفة في الاجسام العنصرية ومادة الفلك مخالفة
بالماهية لمادة الاجسام العنصرية فلا يلزم من ثبوت حكم لشيء ثبوته لما يخالفه فلهذه الدقيقة قال الشيخ
فلا يجب ان يكون مادة تقبل حجما فما فوقه وما دونه وهذا دعوى مثل غير عام قوله وتلك المادة
لا يؤخذ في حدها لا هذا البعد ولا هذه الاقطار على انها جزء وجودها فمعناه ان لا يؤخذ الصورة
الجسمية ولا المقدار جزء على انهما من الهيولى وقوله بل هي خارجة عن ذات المادة وان كانت
حالة فيها مقارنة فهذا كالمكرر وقوله وليس للمادة بذاتها مقدار وقد مر هذا ايضا مكرر من
غير فائدة قوله وانما ليس لها ذلك بذاتها بل هي مستعدة لقبوله فلا يجب ان يكون مادة يقبل
حجما فما فوقه وما دونه وينتقل من حجم الى حجم المراد منه هو انه لما كانت المادة ليس لها في
ذاتها مقدار وبعد جاز وجود مادة قابلة للمقادير المختلفة بان يصير حجمه اكثر مما كان من غير ان

ينضم

ينضم اليه شيء من خارج ومن غير ان يقع في داخله فرج قال الشيخ وفي مادة الجسم صور اخرى غير الصورة
الجسمية فانها صورة مناسبة لباب الكيف ولباب الاين ولغير ذلك فاذا كان الامر على
هذا فللاجسام الطبيعية اذا اخذت على الاطلاق من المبادي المقارنة مبدآن فقط احدهما
المادة والاخر الصورة التفسير اقول كما ان للاجسام الطبيعية صورة جسمية مقومة لمادتها
كذلك لها صور نوعية هي مبادي لكيفياتها اي لحرارتها وبرودتها ويبوستها ورطوبتها
واينها اي حصولها في الحيز والمكان وتشكلها بالقوى وكان الصورة الجسمية اصلا
في هذا العلم على سبيل الوضع فكذلك هذه الصور النوعية اصول موضوعة في هذا العلم ويبرهن
عليها في العلم الكلي الالهي واما قوله فاذا كان الامر على هذا فللاجسام الطبيعية اذا اخذت
على الاطلاق من المبادي المقارنة مبدآن فمعناه اذا اخذنا الجسم الطبيعي من حيث انه جسم طبيعي
معه الصور النوعية مثل الجسم الناري والارضي وغير ذلك فليس له من المبادي الا المادة والصورة
وهو مركب منهما قال الشيخ ولواحق الاجسام الطبيعية هي الاعراض العارضة من المقولات
التسع وفرق بين الصور والاعراض فان الصورة تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها
والاعراض تحل الجسم الطبيعي الذي يتقوم بالمادة والصورة وفصل نوعه والاعراض بعد المادة
بالطبع والصورة قبل المادة بالعلية والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية التفسير
اقول لما كان العلم الطبيعي يبحث عن اللواحق التي تلحق الجسم الطبيعي لذاته وهي الاعراض العارضة
له التي هي المقولات التسع لان في المنطق يبحث عنها وتمامها عند كون في الالهي كان هذا ايضا
من المبادي والاصول الموضوعة في هذا العلم ولا بد هنا من بيان الفرق بين الصورة
والعرض وهو من وجوه احدها الصورة تحل في مادة غير متقومة في ذاتها والعرض يحل
الجسم بعد تقومها وتحققها بالمادة والصورة وثانيها ان الصورة متقدمة على المادة
لانها توجد لانها علة لها بوجه وايضا انها متقدمة على العرض بوجه لانها متقدمة
على ما يتقدم عليه وهو الجسم والعرض متأخر عن المادة بالذات وثالثها ان الصورة
اذا حلت في المادة غيرتها الى نوع اخر فان الصورة الانسانية اذا حلت النطفة غيرتها
عن صورتها ونوعيتها وكذلك الصورة النارية اذا حلت التراب غيرت نوعها
وماهيتها وليس العرض كذلك فان السواد مثلا الداخل في المحل فانه لا يبدل نوعه
ولا يصير نوعا اخر قال الشيخ والمبدأ المفارق للطبيعيات ليس هو سببا للطبيعيات
فقط بل والمبدأين المذكورين وهو يستبقي المادة بالصورة ويستبقي بهما الاجسام
الطبيعية فاذا هو مفارق الذات للطبيعيات فليس للطبيعي بحث عن احواله لكن له بحث
عن كثير من احوال المبدأين المقارنين التفسير اقول الاجسام مركبة وكل مركب
فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله سبب منفصل عنه فالاجسام الطبيعية لها سبب منفصل

عنه فالاجسام الطبيعيه لها سبب منفصل عنها وذلك السبب ليس بجسم ولا جسماني فاذن له
مفارق وهو مبدا للاجسام الطبيعيه ولجزئيها الهيولي والصورة بانه يستبق المادة بالصورة
ويستبق بها الاجسام الطبيعيه ولما كان العلم الطبيعي يبحث عن الاجسام الطبيعية المركبة
من المادة والصورة وذلك المبدا مفارق عن المادة لاجرم ليس للطبيعي بحث عنه
وانما يبحث عنه العلم الالهي وللقائل ان يقول اذا لم يكن للطبيعي بحث عن المبدا المفارق
فلم اورده في الاصول الموضوعة للاجسام الطبيعيه عن المبدا المفارق استبقا
لذاتها واستبقا لكمالاتها وكمالاتها اما كمالات اول اذا ارتفعت بطل بها
له وكمالات واما كمالات ثانيه لا يؤدي ارتفاعها الى بطلان الاشيا التي هي كمالاتها
بل الى ارتفاع صلاح حالاتها والمبدا المفارق يستبق هذه الكمالات الثانيه لا بذاته بل بتوسط
وضع قوى في الاجسام هي كمالات اول هي مبادي عنها تصدر هذه الكمالات الثانيه ومن
الكمالات الثانيه للاجسام الطبيعيه افعالها وبهذه القوى ايضا يحصل انفعالها التفسير اقول
لا شك ان الاجسام الطبيعيه انما تتحقق في الخارج ويصير نوعا بالفعل باقتران الصورة
النوعيه بها وانها ناقصة قبل اقتران الصورة النوعيه بها فان الصورة النوعيه
كمال لها وهي كمال اول لها لانها بها تصير نوعا بالفعل ثم مع نوعيتها كمال ثان
وهو افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف مثلا والاحساس والحركة الارادية للحيوان
والتمييز والروية للانسان واذا عرفت هذا فنقول المبدا المفارق يستبق هذه الكمالات
في الاجسام الطبيعيه لا بذاته بل بتوسط قوى موجودة في الاجسام هي مبدا للكمالات الثانيه الموجودة
للاجسام وهذا ايضا من مصادرات العلم الطبيعي قال الشيخ وليس شي من الاجسام
يتحرك او يسكن بنفسه او يتشكل بشكل او يفعل بنفسه شيئا غير ذلك وليس ذلك
له عن جسم اخر اذ قوة فايضة عن جسم الا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة عنها يصدر ذلك
وكل ما يصدر عنه من الافعال وهذه القوى التي قد عرفت في الاجسام على اقسام ثلثة
فمنها قوى سارية في الاجسام يحفظ عليها كمالاتها من اشكالها ومواضعها الطبيعيه وانما
عليها فاذا زالت عن مواضعها الطبيعيه واشكالها واحوالها اعادتها اليها وثبتتها
عليها مانعة عن الحالة الغير الملائمة ايا ما بلا معرفة وروية وقصد اختياري بل بتسخير وهذه
القوة تسمى طبيعة وهي مبدا بالذات لحركاتها بالذات وسكناتها بالذات ولساير كمالاتها
التي لها بذاتها وليس شي من الاجسام الطبيعيه بخال عن هذه القوة والنوع الثاني قوى
يفعل في الاجسام افعالها من تحريك او تسكين وحفظ نوع من الكمالات بالات
ووجوه مختلفة فبعضها ان يفعل افعالا مختلفة لكن بلا اختيار ولا قصد فيسمى نفسا
نباتيه وبعضها القدرة على الفعل وتركه وادراك الملايم والمنافي فيسمى نفسا

حيوانيه وبعضها القدرة على الاحاطة بحقايق الموجودات على سبيل النظر والبحث فيسمى نفسا
انسانيه والنفس بالجملة كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة والنوع الثالث تفعل
مثل هذا الفعل لا بالات ولا بانحا متفرقة بل بارادة متجهة الى سنة واحدة لا تتعداها
ويسمى نفوسا فلكية ملكية وبهذه القوى المذكورة ايضا هي صور في الاجسام الطبيعيه التفسير اقول
وههنا بحثان البحث الاول في تلخيص هذه المصادرة فنقول كل جسم يتحرك فلا بد له من
محرك وذلك المحرك اما ان يكون ذاته واما ان يكون غيره وذلك الغير اما ان يكون فيه
واما ان يكون مباينا عنه والمباين اما ان يكون جسما واما ان لا يكون والاقسام كلها باطلة
الا ان يكون معنى فيه ليس نفسه ولا جسم اخر وهو قوى قايمة بالجسم وهذه القوى تنقسم
الى ما يصدر عنها افعالها بالقصد والاختيار والشعور والى ما يصدر عنها فعلها
بذاتها لا بقصد واختيار وشعور وكل واحدة منهما تنقسم الى ما يكون الصادر منها
افعالا متحدة على نهج واحد والى ما يكون الصادر منها افعالا مختلفة على مناهج مختلفة فهذه
اقسام اربعة الاول القوة التي تصدر عنها الفعل على نهج واحد بغير قصد واختيار
وشعور بل بالتسخير وهي المسماة بالطبيعيه ولا يخلو عنها جسم فقط ومثاله القوة
الفاعلة لحركة النار الى فوق والقوة الفاعلة لحركة الارض الى اسفل والثاني القوة
التي تفعل افعالا مختلفة على مناهج مختلفة بغير قصد واختيار وشعور بما يصدر عنها وهي
المسماة بالنفس النباتية ومثاله القوة الفاعلة لامتداد اغصان الحيوان واجزاء النبات
في الطول والعرض والعمق والفاعلة منها تفعل صورا واشكالا مختلفة فيجعل بعضها
لحا وبعضها قلبا وبعضها ورقا والثالث القوة التي تفعل افعالا مختلفة على مناهج
مختلفة لكن بالقصد والاختيار ومع الشعور بها وهي المسماة بالنفس الحيوانية الحالة
في ابدان الحيوانات الرابع القوة التي تصدر عنها الافعال على جهة واحدة وعلى نهج
واحد بالقصد والاختيار والشعور وهي المسماة بالنفس الفلكية الجسمانية المباشرة
للتحريك البحث الثاني في تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وليس شي من الاجسام الموجودة
يتحرك او يسكن بنفسه او يتشكل بشكل او يفعل شيئا غير ذلك وليس ذلك له
عن جسم اخر او قوة فايضة عن جسم الا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة عنها يصدر
ذلك وكل ما يصدر عنه من الافعال فالمراد من هذا التطويل هو ان الجسم لا يصدر عنه الفعل
الا بقوة قايمة به قوله وهذه القوى التي عرفت في الاجسام على اقسام ثلثة معناه ان هذه
القوى القايمة بالاجسام التي تفعل الاجسام بها افعالها على ثلثة اقسام قوله فمنها
قوى سارية في الاجسام يحفظ عليها كمالاتها من اشكالها ومواضعها الطبيعية وانما
عليها واذا زالت عن مواضعها الطبيعية واشكالها واحوالها اعادتها اليها

يشبهها عليها فانه عن امالة النفير الطبيعية النفير الملائمة اياها بلا معرفة وروية وقصد واختيار
بل بتسخير وهذه القوة تسمى طبيعة فاعلم ان القوة الطبيعية جنس يندرج تحتها انواع لكل نوع
يفعل فعلا على نهج واحد لا يتغير ولا يتبدل لكن صدور الفعل عنها يكون بلا شعور وقصد
واختيار عنها قوله وهي مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكناتها بالذات والسابق
لا لاتها بذاتها اعلم ان احسن الكلام في تعريف ماهية الطبيعة قبل هذا في التقسيم الذي
ذكرناه في القوى الآلية الا انه لما حاول تعريف ماهية الطبيعة فلا جرم نحن نشرحه ايضا
ونقل عن الفيلسوف ارسطو ان الطبيعة مبدأ الحركة ما هي فيه ومبدأ السكون بالذات
لا بالعرض فنقول المبدأ قد يكون مبدأ للشيء من حيث ذاته وقد يكون مبدأ له لا من حيث ذاته
مثال الاول النار ومثال الثاني السقمونيا فانه يسخن بذاته ويبرد بالعرض فانه يزيل
السخونة فيحصل البرد فالطبيعة مبدأ بالذات لحركات الاجسام وسكوناتها واعلم انه
لو اقتصر على قوله مبدأ بالذات لحركاتها وسكناتها يكفي فلا حاجة الى تكرار الذات
وكذلك قوله مبدأ بالذات يكفي فلا حاجة الى ذكره لا بالعرض لانه اذا صدق على الشيء
انه مبدأ بالذات لهذا الاثر صدق انه ليس مبدأ بالعرض فلعله ذكره للتأكيد فان قيل
قولكم مبدأ بالذات لحركاتها وسكوناتها تقتضي كون القوة الواحدة علة للحركة والسكون
محلها وهو محال اما اولا فلان الجمع بينهما محال واما ثانيا فلان السكون عدم الحركة فكيف
يعقل كون الشيء مبدأ العدم اثره تلك الطبيعة توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا في
الحيز الغير الطبيعي وتوجب السكون عند كونه حاصلا في الحيز الطبيعي قوله الشيء كيف يكون
مؤثرا في عدم اثره تلك الطبيعة لا توجب السكون بمعنى عدم الحركة وانما توجب السكون بمعنى
استقرار الجسم في حيزه وذلك امر ثبوتي قوله والنوع الثاني قوى يفعل في الاجسام
افعالها من تحريك او تسكين وحفظ نوع من الكمالات بآلات ووجوه مختلفة فلبعضها ان
يفعل افعالا مختلفة لكن بلا اختيار ولا قصد فيكون نفسا نباتية ولبعضها القدرة على الفعل والترك
وادراك الملائم والمنافي فيكون نفسا حيوانية ولبعضها الاحاطة بحقائق الموجودات على
سبيل الفكرة والبحث فيكون نفسا انسانية وللقائل ان يقول ان هذا التقسيم مختل من وجهين
الاول ان هذه النفس الانسانية المدركة لحقائق الاشياء جوهر مجرد عن المادة ليس بجسم
ولا جسماني فلا يلزم ان يكون قسما من اقسام القوى الحالة في الاجسام الثاني انه جعل النفوس
الثلاثة اعني النباتية والحيوانية والانسانية نوعا واحدا وكل واحد منها مخالف للآخر
بالذاتيات وفي الجملة فتقسيم هذه القوى في هذا الكتاب مختل والصواب ما ذكرنا وقوله
والنفس بالجملة كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة الآلي ان يعرف النفس في كتاب
النفس فنحن نوجه الى ذلك الموضع قوله والنوع الثالث يفعل مثل هذا الفعل لا بآلات

ولا

ولا بانحاء متفرقة بل بارادة متجهة الى سنة واحدة لا يتعداها فتلك هي جعل النفس الحيوانية
قسما من النوع الثاني من القوى على ما ذكر كان يلزم ان يجعل النفس الفلكية ايضا قسما منه ولا يحتاج
الى افراده بنوع آخر فلا ادري ما الفائدة فيه فان قيل حركات الافلاك ايضا مختلفة في عروضها
واطرافها فهي افعال مختلفة متكثرة من شيء واحد في شيء واحد قلت لكن لكل واحد من تلك الافاعيل
فاعلها وحدانية ولكل واحد منها موضوع آخر يعقبها بالذات وبعضها بالعرض قوله وهذه القوى
المذكورة ايضا صور في الاجسام الطبيعية فههنا مباحثة وهي ان يقال لو كان الامر كذلك لزم اجتماع
صور متقومة كثيرة على الشيء الواحد وذلك غير جائز وجوابه لما كان كل واحد منها يقوم الشيء في نوعه
الاخرى جاز ذلك قال الشيخ والصور التي في المواد منها صور ليس من شأنها ان يخلو منها
موادها ومنها صور من شأنها ان يخلو عنها موادها وهذه اذا زايلتها منها واحدة
وجب ان يخلفها غيرها اقول ان هذه المادة لا يتعرى عن الصورة ثم يكون كونا للذي
كانت الثانية صورته وفسادا للتي كانت الاولى صورته ومثل هذا التبدل في الاعراض
ليس بكون وفساد بل هو استحالة او نمو او نقلة او غير ذلك التفسير اقول الاجسام اما
فلكية واما عنصرية اما الاجسام الفلكية فان موادها لا تخلو عن صورها المعينة واما الاجسام
العنصرية فان صورها المعينة يفارقها ويخلفها صورة اخرى مثاله ان جسم النار
تزول عن مادته صورته النارية ويخلفها صورة الهوائية وعلى العكس ايضا ومثل هذا
التبدل يسمى كونا وفسادا اما الكون فللصورة التي حصلت واما الفساد فللصورة التي زالت
واذا وقع هذا التبدل في العرض لا يسمى ذلك كونا ولا فسادا بل يسمى استحالة مثل
ان يصير الماء البارد حارا او بالعكس او نموا ان كانت حركة الكم الى الزيادة بسبب
انضمام شيء من خارج اليه او تخلخلا ان كانت الى زيادة لا بهذا السبب او ذبولا ان
كانت الحركة الى النقصان بسبب انفصال شيء عنه او تكاثفا ان كانت لا بهذا السبب
او نقلة ان كانت الحركة من اين الى اين او حركة وضعية ان كانت من وضع الى وضع وهو
في مكانه الواحد مثل الاستدارة على نفسه قال الشيخ وكل ما كان بعد ما لم يكن فلا بد له
من مادة موضوعة ليوجد فيها او عنها او معها وهذا في الكائنات الطبيعية يحسن مشاهدة
ولا بد له من عدم تقدمه لانه ما لم يتقدمه عدم لهو ازلي ولا بد من صورة له حصلت في المادة
في الحال والا لما كانت فلا كون فاذن المبادي المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلث
صورة ومادة وعدم وكون العدم مبدأ هو لانه لا بد منه للكائن من حيث هو كائن وله
عن الكائن بد وهو مبدأ بالعرض لان بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده وتقسط الصورة
في الوجود او زمن قسط الى وتو لانها علتها المعطية لها الوجود ويليها الهيولى ووجودها
بالصورة واما العدم فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو

ارتفاع الذات الوجودية بالقوة وليس اى عدم اتفق مبدا الكاين بل العدم المقارن
لقوة كونه اى لامكان كونه ولهذا ليس العدم الذى فى الصوفة مبدا لكون السيف البتة
بل العدم الذى فى الحديد فانه لا يتاتى تكون سيف من صوفة ويتاتى عن الحديد والمادة
اذا كان فيها هذا العدم فهى هيولى واذا كانت فيها الصورة فهى موضوع وكانها
هيولى للصورة المعدومة التى بالقوة وموضوع للصورة الموجودة التى بالفعل التفسير اقول
الكائنات الطبيعية لها ثلث مبادى مقارنة كان الجسم الطبيعى مبدان متقارنا وذلك
لانها حادثة لانها كانت بعد ان لم يكن وكل ما كان بعد ان لم يكن فلا بد له من مبادى مقارنة
احدها المادة التى يكون فيها امكان وجوده ووجوده بالفعل وثانيها صورة حصلت فى المادة
حتى يتحقق الكاين بها بالفعل وثالثها عدم يسبقه والا لما كان حادثا بل ازليا وهذا ليس
العدم المطلق بل عدم خاص وهو العدم المقارن لقوة كونه اى لامكان وجوده لانه لو كان
مطلق العدم لكان العدم الذى فى الصوف مثلا مبدا لكون السيف وليس كذلك
بل مبدا السيف العدم الذى فى الحديد لانه لا يتاتى السيف من الصوف ويتاتى من الحديد
والمادة اذا كانت فيها هذا العدم فهى هيولى واذا كانت فيها الصورة فهى موضوع
ولنرجع الى شرح المتن قوله وكل ما كان بعد ما لم يكن فلا بد له من مادة موضوعة يوجد
فيها او عنها او معها وهذا فى الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد فاعلم ان هذه
مصادرة اخرى من مصادرات العلم الطبيعى ومعناه ان كل ما لم يكن ثم كان فلا بد له
مادة يوجد الكاين اما فيها مثل الصور والاعراض واما معها كالنفوس الناطقة
فانها حادثة مع البدن واما عنها فمشكل لان المادة من حيث انها مادة لا يحدث عنها
شئ قوله ولا بد له من عدم يتقدمه لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلى فان قيل جعل العدم
مبدا للوجود محال لوجوه احدها ان العدم مناقض للوجود والشئ يستحيل ان يكون علة لنقيضه وثانيها
ان العدم نفى محض والعدم المحض لا يمكن ان يكون موثرا فى الوجود والا لانسد باب اثبات
الصانع وثالثها ان هذا العدم سابق على هذا الوجود والسابق على الشئ يستحيل ان يكون
موثرا فيه ورابعها ان كان العدم مبدا لكان للشئ الواحد اسباب لا نهاية لها من العدمات
وذلك لان كل شئ فانه تصدق عليه سلب ما عداه عنه وتلك السلوب لا نهاية لها
وخامسها ان جاز جعل هذا العدم مبدا لهذا الوجود باعتبار ان هذا الوجود لا يتقرر الا بعد
العدم لجاز ان يجعل هذا الوجود مبدا لذلك العدم باعتبار ان ذلك العدم لا يتقرر
الا بذلك الوجود قلت لا نعنى بكون العدم مبدا للوجود الكاين كونه موثرا فى وجوده
بل نعنى به ان لا يتقرر وجود الكاين الا وان يتقدمه ويسبقه هذا العدم لا موثرا وعلى
هذا اندفع الجواب عن قوله التى لا يكون موثرا فى وجود نقيضه وعن قوله لو كان العدم موثرا

فى الوجود لانسد باب اثبات الصانع قوله لو كان العدم مبدا لكان للشئ الواحد اسباب
لا نهاية لها قلت نحن نجعل العدم الخاص مبدا وهو المبدا المقارن لقوة كونه لا مطلقا
كونه ولا يلزم من كون هذا العدم مبدا لكون جميع العدمات مبدا له قوله ان جعل هذا العدم
مبدا لهذا الوجود فلم لا يجعل كون الوجود مبدا لهذا العدم قلت هذا العدم لا بد للكاين
منه وهو سابق على هذا الوجود ويجعل مبدا لهذا الوجود بهذا الاعتبار قوله ولا بد من
صورة له حصلت فى المادة من المحال والا فالمادة فى كانت ولا يكون معناه ان الكاين
لا بد له من صورة حال كونه كاينا والا لما كان كاينا قوله فاذن المبادى المقارنة للطبيعيات
الكائنة ثلث صورة ومادة وعدم يعنى لما كان الامر على ما قلناه لا جرم ثبت ان المبادى
المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلث فان قيل العدم سابق على الكاين فكيف يكون مقارنا له
قلت العدم مقارن للمادة التى فيها امكان كون الكاين قوله ولكن العدم مبدا هو انه
لا بد منه للكاين من حيث هو كاين وله عن الكاين بد وهو مبدا بالعرض لان بارتفاعه
يكون الكاين لا بوجوده هذا التفسير لبداية هذا العدم يمكن للقائل ان يقول كما انه لا بد
للكاين من هذا العدم من حيث هو كاين فكذلك لا بد لهذا العدم من حيث هو هذا
العدم من وجود الكاين قوله وهو مبدا بالعرض لان بارتفاعه يكون الكاين لا بوجوده
يعنى ان هذا العدم ليس مبدا لهذا الوجود والا لكان متقررا مع الوجود بل مبدا بالعرض
لان عنده ارتفاعه يتحقق الكاين قوله وقسط الصورة فى الوجود اوفر من قسط
المادة لانها علتها المعطية للوجود ويليها الهيولى ووجودها بالصورة قلت هذا
الكلام لا يليق بهذا الموضع وكان الاولى ان يذكر عند ذكر الصورة قوله واما العدم
فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ولا معدومة على الاطلاق بل هو ارتفاع
الذات الوجودية بالقوة لقائل ان يقول هذا يشعر بثبوت الواسطة بين الوجود
والعدم والشيخ غير قائل به قلت معناه ان هذا العدم الذى جعل مبدا للشئ عدم
خاص لا العدم المطلق وهو عدم ذات موجودة بالقوة اى بالامكان قوله وليس
اى عدم اتفق ضد الكاين بل العدم المقارن لقوة كونه اى لامكان كونه ولهذا
ليس العدم الذى فى الصوفة مبدا لكون السيف البتة بل عدم الذى فى الحديد فانه
لا يتاتى يكون السيف من صوفة ويتاتى من الحديد هذا كلام ظاهر واقول هذا الجنس
وامثاله فلا ادرى لاى فائدة طول الكلام فيه قال الشيخ وللاشياء الكائنة اسباب
خارجة ايضا بالذات وهما الفاعل والغاية والفاعل هو الذى يوجد والغاية
هو الذى لاجله يوجد التفسير اقول اعلم ان اسباب الكائنات اربع المادة والصورة
والفاعل والغاية ووجه الحصر هو ان ما يحتاج اليه الكاين اما ان يكون جزءا من ماهيته

واما ان يكون خارجا عنه اما القسم الاول فاما ان يكون جزءا به يكون الشيء بالقوة واما ان يكون
جزءا يكون الشيء به بالفعل والاول هو المادة وهو مثل الخشب للكرسي والثاني هو الصورة
وهو مثل شكل الكرسي وهيئته واما الخارج عن ماهيته فاما ان يكون ما منه توجد
الشيء واما ان يكون ما لاجله يوجد الشيء والاول هو الفاعل مثل النجار الذي يفعل الكرسي
في الوجود والثاني هو الغاية مثل صلوح الكرسي للجلوس عليه قال الشيخ وقوم يعدون
الالات من جملة الاسباب والمثل ايضا وليس لها في الاشياء الطبيعية بالنحو الذي
يدعيه القوم التفسير اقول ان فسرنا السبب بما يحتاج اليه الشيء في تحققه فلا شك
ان الالات والشرايط من جملة الاسباب اما المثل فاعلم ان افلاطون نسب للطبيعيات
صورا مفارقة سماها بالمثل وقال تحتاج الطبيعيات الى هذه الصور المفارقة فيعد
هذه المثل ايضا من الاسباب وهذا المذهب باطل قال الشيخ وجميع الاشياء الطبيعية
تنساق في الكون الى غاية وخير وليس يكون شيء منها جزافا ولا اتفاقا الا في الندرة
بل لها ترتيب حكمي وليس فيها شيء معطل لا فايدة فيه التفسير اقول الطبيعة وان
كانت تفعل افعالها بغير شعور واختيار وقصد لكن لما كانت تفعل تلك
بتسخير العليم الحكيم تعالى وتقدس اياها وجب ان يكون افعالها لغاية وحكمة وكل
ولا يكون شيء من افعالها خاليا عن الحكمة والفايدة الا في الندرة مثل الاصبع السادسة
قال الشيخ وليس يعوز عن المبدا الاول المباين فيها فعل قسري ولا خلاف لما توجبه
القوة المجبولة فيها منه الا على سبيل البادي والتولد التفسير اقول لا بد من تفسير
هذه الالفاظ اولا فنقول اما المبدا الاول فهو الواجب الوجود لذاته واما الفعل
القسري فاعلم ان كل فعل فاما ان يكون لقوة موجودة في الجسم واما ان يكون
لامر مباين عنه وهذا الثاني فهو الفعل القسري واذا عرفت هذا فنقول المبدا
الاول لا يفعل في الاشياء الطبيعية فعلا على خلاف ما تقتضيه القوة الطبيعية الا على
سبيل البادي والتولد اي لا يكون مقصودا بالقصد الاول بل بالتبع والعرض
قال الشيخ فهذه هي الاصول الكلية الموضوعة في علم الطبيعيين ويتكفل بتصحيح
ما ينبغي ان يصحح منها العلم الالهي التفسير اقول الاصول الكلية الموضوعة في علم
الطبيعيين اما ان يكون بينة بنفسها واما ان لا يكون والاول لا حاجة فيه الى البيان
والثاني اما ان يمكن بيانه في هذا العلم واما ان لا يمكن والاول بين في هذا العلم ولا يلزم
منه محذور والثاني بين في العلم الكلي الالهي الذي يتكفل ببيان مبادي العلوم كلها
وبالله التوفيق الفصل الثالث في ابطال الجزء الذي لا يتجزى قال الشيخ فصل في الجزء
الذي لا يتجزى للناس في الاجسام الطبيعية من جهة تجزيها انا وبل كثيرة فقايل ان

الاجسام الطبيعية تجزى بالفعل والقوة تجزيا متناهيا وهي مركبة من اجزاء لا تتجزى اليها تنتهي
القسمة وقايل ان الاجسام الطبيعية لها اجزاء غير متناهية وكلها موجودة فيها بالفعل
وقايل ان الاجسام الطبيعية منها مركبة من اجسام اما مختلفة الصور كالسرير واما
مختلفها كبدن الحيوان ومنها اجسام مفردة والاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل
متناهية وهي تلك الاجسام المفردة التي منها تركيبت واما الاجسام المفردة فليس
لها في الحال جزء بالفعل وفي قوتها ان تتجزى اجزاء غير متناهية كل واحد منها اصغر
من الاخر وليس ينتهي قسمتها البتة الى جزء لا يتجزى وما وجد في كلي الجسمين من الاجزاء
فهو متناه التفسير اقول الغرض من هذا الكلام تفصيل مذاهب الناس في احتمال
الاجسام للانقسام فنقول الجسم اما ان يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبايع واما
ان لا يكون اما القسم الاول فلا شك انها مركبة من اجزاء متناهية مثل بدن الحيوان
واما القسم الثاني فهو الجسم البسيط مثل الماء الواحد ولا شك انها قابلة للتجزية
فنقول اما ان يكون الانقسامات الممكنة فيه حاصلة بالفعل واما ان لا يكون حاصلة بالفعل
واما ان لا يكون بل بالقوة وكلا القسمين اما ان يكون متناهيا واما ان لا يكون متناهيا فحصل
اقسام اربعة الاول ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متناهية بالفعل وهو مذهب جمهور
المتكلمين فانهم يقولون ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يقبل الانقسام لا قطعا لصغرها
ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف ولا فرضا
لانه يلزم من ذلك الفرض المحال والثاني ان يكون فيها اجزاء غير متناهية بالفعل وهو
مذهب النظام ومن الاوايل انكسا غوراس واما الثالث فهو مذهب اصحابه
محمد الشهرستاني ويحكى ذلك عن افلاطون فانه قال الجسم بالتجزية ينتهي الى
نحو فيعود هيولى والرابع ان يكون فيه اجزاء بالقوة غير متناهية وهو مذهب
جمهور الحكماء واذا عرفت هذا فنقول قول الشيخ فقايل ان الاجسام مركبة
من اجزاء لا تتجزى اليها ينتهي القسمة اشارة الى المذهب الاول وقوله وقايل
ان الاجسام الطبيعية لها اجزاء غير متناهية وكلها موجودة فيها بالفعل اشارة
الى المذهب الثاني وقوله وقايل ان الاجسام الطبيعية منها مركبة الى اخر الكلام
اشارة الى المذهب الرابع اما المذهب الثالث فما اورده الشيخ ههنا
قال الشيخ والتجزي اما بتفريق الاتصال واما باختصاص البعض منه بمميزه حلولا
اما عرض غير مضاف كالبياض واما عرض مضاف كالمماسة والموازاة واما بالتوهم
واذا لم يكن احد هذه الثلثة فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل التفسير اقول القايلون
بنفي الجزء الذي لا يتجزى قالوا الجسم البسيط في نفسه شيء واحد كما انه عند الحس واحد

فيه شي من المقاطع والمفاصل اصلا ولكنه قابل للتجزي والاسباب الموجبة للتجزي ثلثة الاول
التوزيع الثاني اختلاف الاعراض اما اعراض مضافة كاختلاف الماسين ومحاذيه
واما غير مضافة كالجسم الذي نصفه اسود ونصفه ابيض الثالث التوهم وهو ان
يتوهم امتياز طرف عن طرف فاذا لم يوجد شي من هذه الاسباب يكون الجسم في نفسه
شيا واحدا كما هو عند الحس وههنا دقيقة وهو ان المراد من قولهم ان الجسم
قابل لانقسامات لا نهاية لها ليس هو انه تقبل هذه الانقسامات دفعة بالفعل فانهم
اتفقوا على انه لا يمكن ان يوجد اجزا لا نهاية لها بالفعل بل المراد منه ان الجسم
لا ينتهي الى حد يقطع الامكان كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية اعني انه
قادر على ايجاد امور غير متناهية دفعة واحدة بل على معنى انه لا ينتهي الى حد الا وهو
قادر على ما هو ازيد منه فينبغي ان يفهم من كون الجسم قابلا للانقسامات ما يفهم من قادرية
الباري الاجسام على ما لا نهاية قال الشيخ والرايان الاولان باطلان اما راي الذين
اثبتوا الاجسام اجزا متناهية منها يتركب ويوجد كل واحد منها غير تجزي فبطلانه
بما اقول وهو ان كل جزء مس جزا فقد شغله بالمس وكل ما شغل شيا بالمس
فاما ان لا يدع فراغا عن شغله بجهة او يدع وكل جزء فاما ان يدع فراغا عن شغله
او لا يدع لكن ان كان يتاتى ان يماسه اخر غير مماس للاول فقد ترك اذن
فراغا عن شغله وقد يتاتى ان يماسه اخر غير مماس للاول فقد ترك اذن
فراغا عن شغله وكل ما كان كذلك فمماسه متجزي الذات فاذن كل جزء مس
جزا بهذه الصفة فمماسه متجزي الذات فاذا كل ما لا يتجزى لا يماس الا على سبيل التداخل
فكل ما لا يماس الا على سبيل التداخل فلا يتاتى ان يتركب منه شي اعظم منه بل لا يتاتى
ان يتركب منه جسم فاذن الاجزا غير المتجزية لا يتاتى ان يتركب عنها مقدار ولا جسم
التفسير اقول لما فرغ عن تفصيل المذاهب في الجزء شرع في ابطال الباطل من المذاهب
فيه فقدم ابطال القول بان الاجسام مركبة من اجزا متناهية كل واحد منها لا يقبل القسمة
فالبرهان الاول مركب من مقدمات المقدمة الاولى ان كل جزء مس جزا فقد شغله بالمس لانه
لو لم يكن يشغله بالمس لكان مماسا له فلا يكون قدمه وقد فرضنا انه مسه هذا
خلف المقدمة الثانية ان كل ما شغل شيا بالمس فاما ان لا يدع فراغا عن شغله بجهة
او يدع فالمراد منه ان كل ما شغل شيا بالمس فاما ان لا يماسه بالكلية واما ان يماسه
لا بالكلية لانه اما ان يمس كله او بعضه لانه لو لم يمس كله ولا بعضه لما ماسه اصلا وقد
فرضنا انه ماسه هذا خلف ثم لما ذكر هاتين المقدمتين انتج منه ان كل جزء مس
جزا فاما ان يدع فراغا عن شغله او لا يدع اي كل جزء مس جزا فاما ان يماسه بالكلية

او يماسه لا بالكلية فهذه منفصلة شرطية ويستثنى نقيض القسم الاول فينتج عين الثاني
وهو انه يماسه لا بالكلية وح ينقسم الجزا اما بيان استثنا نقيض القسم الاول فهو
انه لو ماسه بالكلية لزمت محالات احدها انهما اذا كانا متماسين بالكلية وجب نفوذ
كل واحد منهما في كل الاخر وح لا يزاد مقدار المجموع على مقدار كل واحد منهما والا لما
حصل النفوذ بالكلية فاذا مسهما ثالث فلا بد وان ينفذ هو فيهما ايضا فلا يكون مقدار
الثلثة ازيد من مقدار الواحد وح لا يحصل من اجتماع الاجزا زيادة في الحجم والمقدار
ولا يتالف من الاجزا مقدار ولا حجم البتة وثانيها انهما اذا تماسا بالكلية وجب ان
لا يبقى احدهما متميزا في الاشارة الحسية وكذا اذا انضم اليهما اجزا اخر وجب ان لا يحصل
منها شي له اجزاء وجوانب متمايزة في الاشارة الحسية وثالثها انهما اذا تماسا بالكلية
لزم تداخلهما وهو محال لانهما اذا تداخلا لم يبق بينهما امتياز في نفس الامر ولا تعدد
وكذلك اذا انضم اليهما جزء ثالث ورابع الى غير ذلك من الاجزا فيصير الكل واحدا
فيلزم ان يكون الجسم العظيم في حجم الجزء الواحد بل وان يكون جزا واحدا لا يقبل القسمة
بل ويلزم بحسب ان يدخل الجبل العظيم في حيز جوهر فرد وكل هذا محال فثبت انه لا يمكن
ان يماس الجزء جزا اخر بالكلية وح يماسه بالبعض وكل ما ماس شيا بالبعض يكون
متجزيا واعلم ان هذا البرهان يمكن تقريره على وجوه الاول ما ذكرنا وثانيها ان كل جزء فلا بد وان
يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته وكل ما كان كذلك يكون قابلا للقسمة وثالثها انا لو فرضنا
ثلثة اجزا متلاقية فالوسط اما ان يحجب الطرفين عن التماس بالكلية واما ان لا يحجب
فان لم يحجب فاما ان تلاقى الطرفان بالكلية او لا بالكلية والقسم الاول باطل بما ذكرنا من
الوجوه والقسم الثاني موجب القسمة ورابعها ان هذه الاجزا اما ان يكون مماسة بتمام
ذواتها او ببعضها والاول يوجب التداخل والثاني يقتضي القسمة ولنرجع الى شرح
المتن بكل قوله جزء مس جزا فقد شغله بالمس فاعلم ان هذه القضية موضوعها قولنا
كل جزء مس جزا ومحمولها قولنا فقد شغله بالمس وهذا المحمول في الحقيقة عين الموضوع
وكانه قال كل جزء مس جزا فقد مسه ولا فايدة في هذا الكلام قوله وكل ما شغل
شيا بالمس فاما ان لا يدع فراغا عن شغله او يدع معناه ان الاجزا مماسة اما ان
يكون مماسة بالكلية ولا بالكلية والقسم الاول باطل لما ذكرنا من الوجوه والقسم
الثاني يوجب التجزية على ما ذكرنا قال الشيخ وايضا ولنفرض جزين على سطح بينهما وضعا
على جزين غير متجزيين وبينهما جزء غير متجزي ان امكن فنقول ان كل من الشيئين يصح
على كل واحد منهما الحركة وليس ولا واحد منهما غير قابل للحركة ولا يمتنع احدهما الاخر
عن الحركة الا على سبيل التصادم والتمانع وليس بينهما تنافر في القوى يتباعدان به

فاذا لم يكن مانع من خارج لم يكن ولا واحد منهما مانعا للاخر عن الحركة اليه حتى يتصادما
وكل ما كان كذلك فليس بمحال ان يتحركا معا حتى يتصادما والجزءان المفروضان
فرضا كذلك فليس اذن بمحال ان يتحركا معا حتى يلتقيا متصادمين فلنفرض انهما
تحركا وتصادما فاما ان يلتقيا على الجزء الاوسط واما ان يلتقيا على احد الطرفين
ولا يجوز ان يلتقيا على احد الطرفين لانه ان التقيا على احد الطرفين فيكون احدهما
لم يتحرك فاذن يلتقيان على الجزء الاوسط فاذن يصير الاوسط متجزيا لان كل واحد منهما
يكون قد قطع بعضه وقد قيل انه غير متجز هذا خلف ولا يبعد ان يبين على هذا ان الجزئين
المتواليين وان يبين متجزيان ايضا وذلك ايضا خلف التفسير اقول هذا هو الحجة
الثالثة على نفي الجوهر الفرد وتلخيص هذا الكلام هو ان نفرض خطا مركبا من ثلثة اجزاء
متماسة ونفرض حركتين ومنعا على طرفي الخط ثم نقول اما ان يصح الحركة على كل واحد من
الجزئين المفروضين على الطرفين الى ان يتصادما واما ان لا يصح ومحال ان لا يصح
لان كل واحد منهما قابل للحركة والجزء الذي يتوسطهما فارغ ولا مانع يمنعه من الحركة
لانا نفرض هكذا ذلك واذا كان الامر كذلك فيصح على كل واحد منهما ان يتحركا
الى ان يلاقي الاخر وذلك معلوم بالضرورة فاذا فرضنا انهما تحركا وتصادما فلا
بد وان يلتقيا على الجزء الاوسط وح يلزم انقسام الجزء الاوسط لانه ح يكون النصف
من كل واحد منهما ملاقيا للنصف من الجزء الاوسط والنصف من الجزءين الطرفين
من الخط الاسفل فينقسم الاجزاء كلها فان قيل لم لا يجوز ان يكون صحة الحركة مشروطة
بكون المسافة قابلة للقسمة فاذا لم يكن قابلة للقسمة امتنعت الحركة فنقول الجزءان
اذا كان كل واحد منهما قابلا للحركة والجزء الوسطاني خال عن المانع وليس لهما مانع
من الحركة ح يصح الحركة عليهما وايضا فلانه يلزم ان لا يحصل الجزء في شيء من الاحياز لانه
لا جزء له ولا يمكن وقوعه على متصل جزئين ولنرجع الى شرح المتن قوله وايضا ولنفرض
جزءين غير متجزيين وضعا على جزئين غير متجزيين وبينهما جزء غير متجز ان امكن فالمراد
فاذا كان فرض ثلثة اجزاء متماسة وفرض جزئين على طرفيها ان امكن اي ان امكن
الجزء قوله اي كل شيئين يصح على كل واحد منهما الحركة وليس ولا واحد منهما
غير قابل للحركة ولا يمنع احدهما الاخر عن الحركة الا على سبيل التصادم والتمانع وليس
بينهما مسافة تقوى مساعدة ان به فاذا لم يكن مانع من خارج لم يكن ولا واحد منهما
مانعا للاخر عن الحركة اليه حتى يتصادما فالمراد من هذا التطويل فاذكرنا هو ان كل واحد
من الجزئين قابل للحركة ولا مانع لهما من الحركة اصلا لا من داخل ولا من خارج والفائدة
فيه تفصيل الموانع عن حركتهما قوله وكل ما كان كذلك فليس بمحال ان يتحركا معا حتى

يتصادما فهذا اي المقدمة الكبرى لهذا القياس قوله وليس اذن بمحال ان يتحركا معا حتى يلتقيا
متصادمين فهذا نتيجة القياس قوله ولا يبعد ان يبين على هذا ان الجزئين المتجزيين
والمتماسين متجزيان ايضا والمراد منه ان الجزئين المتواليين اذا التقيا على الوسط حصل كل
واحد منهما على متصل الجزئين والطرفين والوسط وح يلزم انقسام جميع الاجزاء واعلم
ان قوله لا يبعد ان يبين يشعر بان انقسام جميع الاجزاء غير بين من هذه الحجة وليس كذلك
فان لزومه بين وظاهر فلا ادري ما معنى قوله ولا يبعد قال الشيخ وعلى هذا براهين كثيرة
من جهات اخرى ومن جهة تركيب المربعات منها المساواة الاقطار والاضلاع التفسير اقول
للمحصلين على نفي الجوهر الفرد براهين كثيرة في الهندسة وغيرها وهذا هو المراد من قوله وعلى
هذا براهين كثيرة من جهات اخرى اما قوله ومن جهة تركيب المربعات منها المساواة الاقطار
والاضلاع فاعلم ان هذا اشارة الى حجة اخرى على نفي الجوهر الفرد وتقريره لنفرض مربعا
مركبا من اربع خطوط كل خط مركب من اربع اجزاء فقطره ايضا مركب من اربع اجزاء من
الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالثة والرابع من الرابع فهذه
الاجزاء من جهة القطر اما ان يكون متلاقية فان كانت متلاقية وجب ان يكون القطر مساويا
للضلع وهذا يبطله شكل العروس وان لم يكن متلاقية يكون هناك لا محالة فرج وكل
واحد من تلك الفرج اما ان يتسع لجزء واما ان يتسع لاقل من جزء والاول يقتضي كون
القطر مساويا للضلعين وهو محال والثاني يقتضي انقسام الجزء قال الشيخ ومن جهة
المسامتات فانه من المعلوم ان كل شيء له سمت مع شيء وان كان بواسطة ثالث كالشمس
مع الحد المشترك بينها وبين الظل بواسطة ذي الظل فانه اذا تحرك زال سمتيه
وكانت مسامتة شيئا اخر فيجب ان يكون اذا تحركت الشمس جزءا ان يكون قد زال
سمتها من مثل ذلك جزءا فيجب ان يكون ما تسامته الشمس دائرة على جسم صغير
مساويا لمدار الشمس ولا يكون اعظم وان يكون حركة الظل مثل حركة الشمس وان يضيع
ما يزول بالسمت مع حركة جزء واحد اقل من جزء فقد انقسم التفسير اقول هذا هو
الحجة الرابعة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها وهو ان الخشبة المغروزة في الارض لا شك
انها اذا طلعت الشمس وقع لها ظل في جانب المغرب فاذا طلعت الشمس بمقدار
جزء لا يتجزى فاما ان ينتقص من طرف الظل شيء واما ان لا ينتقص وهذا الثاني محال
لوجهين احدهما انه لو جاز ذلك فاذا طلعت الشمس جزءا ثانيا وثالثا وجب ان
لا ينقص من الظل شيء الى ان بلغت الشمس الى ربع السماء ويكون ذلك الظل باقيا لانه
ليس لبعض تلك الجواهر خاصية يلزم من حركة الشمس اليه زوال ذلك الظل ولبعضها
خاصية اخرى ويلزم من حركة الشمس اليه سكون ذلك الظل وثانيهما ان الشمس اذا كانت

فی نقطة معينة من الفلك يحصل خط مستقيم يخرج من نهاية جرم الشمس ومس على طرف تلك
الخشبة المنصوبة على الارض واتصل اخره باخر ذلك الظل فاذا استقلت الشمس من
تلك النقطة فقد يتحرك من ذلك الخط راسه المتصل بالشمس فان لم يتحرك من ذلك
الخط راسه المتصل بطرف الظل يحصل للخط الواحد المستقيم من جانب الشمس راسان
وذلك محال وبرهانه انه متى ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل شی فان
كان كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل جزء وجب ان يكون امتداد الظل
مساويا لامتداد ربع الفلك وذلك محال وان كان انه كلما ارتفعت الشمس جزءا
انتقص من طرف الظل اقل من جزء فهذا يوجب انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب
قال المثبتون للجزء الذی لا يتجزى ان الدلايل تقتضي انقسام الجسم بالفعل الى اجزاء
لا يتجزى لا نهاية لها وانتم لا تقولون به فان ما صح هذه الحجج ليس من مذهبكم وما هو
من مذهبكم لا يصح بهذه الدلايل والجواب عنه لا نسلم ان هذه الدلايل تقتضي الانقسام
بالفعل لانا نسلم ان الجسم اذا صار بعضه مماسا لجسم فانه لا يحصل الانقسام
بالفعل بل يلزم منه قبول الانقسام اما انه ينقسم بالفعل فلا ونحن لا ندعي الا
الانقسام بالقوة **قال الشيخ** واما مناقضة الرای الثانی فهو ان ذلك يمنع الحركة
اذ من المحال ان يقطع المتحرك مسافة ذات الاجزاء الا وقد تعدى انصافها
وسائر اجزائها فلنفرض متحركا ومسافة فنقول ان كانت اجزاء المسافة غير متناهية
فلها نصف ولنصفها نصف وكذلك الى غير النهاية بالفعل وان كان كذلك
فقد يقطع المتحرك فی زمان متناهی الطرفين انصافا غير متناهية فی انصاف
غير متناهية لكن التالی محال فالمقدم محال واذا كانت المسافة متناهية الاجزاء
اعلم منه ان الاجسام متناهية الاجزاء **التفسير** اقول الغرض من هذا الكلام ابطال
القول بان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى غير متناهية بالفعل وفيه حجج الحجة الاولى
لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل لامتنع قطع المسافة بالحركة المتناهية
فی زمان متناه والتالی محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان المتحرك لا يقطع
مسافة الى اخرها الا وقد يقطع نصفها ولا يقطع نصفها الا وقد قطع نصف
نصفها فاذا كانت المسافة لا نهاية لاجزائها كان لها نصف ولنصفها نصف
الى ما لا نهاية له فاذا قطع المتحرك هذه المسافة وجب ان يقطعها بحركات لا نهاية
لها وحينئذ يمتنع ان يقطعها بحركات متناهية فی زمان متناهی واما ان التالی
محال فظاهر ولنرجع الى شرح اللفظ قوله اما مناقضة الرای الثانی فالمراد من
الرای الثانی كون الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى بالفعل غير متناهية والمراد من

١١٠
مناقضة ابطاله بهذه الحجة قوله فهو ان ذلك يمنع الحركة فالمراد منه ان القول بكون الجسم
مركب من اجزاء لا نهاية لها بالفعل يستلزم ان يقطع المسافة المعينة بالحركة المتناهية
وهذا محال فذلك محال قوله اذ من المحال ان يقطع المتحرك مسافة ذات الاجزاء
الا وقد تعدى انصافها وسائر اجزائها فالمراد ان المتحرك لا يقطع المسافة الا بعد
قطع اجزائها قوله فلنفرض متحركا ومسافة فنقول ان كانت اجزاء المسافة غير متناهية
فلها نصف ولنصفها نصف وكذلك الى غير النهاية فالمراد منه ان المسافة اذا كانت
مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل كان لها نصف بالفعل ولنصفها نصف بالفعل و
كذلك لنصف نصفها الى ما لا نهاية له فيكون ههنا انصاف غير متناهية قوله وان كان
كذلك فقد يقطع المتحرك فی زمان متناه الطرفين انصافا غير متناهية فی انصاف
غير متناهية فالمراد منه ان كانت المسافة منجزية الى انصاف واجزاء غير متناهية لوجب
ان يقطع المتحرك تلك الاجزاء والانصاف الغير المتناهية فی زمان متناهی الطرفين
فهذه شرطية منفصلة قوله لكن التالی محال فالمقدم محال المراد منه ان قطع تلك الانصاف
الغير المتناهية فی زمان متناه محال لكون المسافة مركبة من اجزاء لا نهاية لها بالفعل
قوله واذا كانت المسافة متناهية الاجزاء علم ان الاجسام متناهية الاجزاء فالمراد ان
المسافة اذا لم يكن مركبة من اجزاء غير متناهية بالفعل لم يكن الاجسام اجزاء بالفعل هو
المطلوب **قال الشيخ** ولنا ههنا براهين اخر منها انه لا كثرة الا والواحد فيها موجود فان
كانت كثرة موجودة بالفعل فالواحد بالفعل موجود فيها والواحد بالفعل غير متجزی فاذا
فی الجسم ذی الكثرة اجزاء اولی غير متجزية فاذا احد منها متناهية امكن ان يركب واذا
امكن ان تركيبها لم يخل اما ان لا يزداد حجما على الواحد فيكون لذلك حال الجميع
واما ان يزداد حجما فيكون ح اذ يحدث عنها جسم واذا امكن ان يحدث عنها جسم
جسم من اجسام من اجزاء متناهية بالفعل ولم يكن كل جسم مركبا من اجزاء غير متناهية
فاذن ليس وجود الجسم المفرد هو من اجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزية ولا من اجزاء
فيه غير متناهية فاذا ليس للجسم المفرد بالفعل جزء فظاهر انه يحتمل التجزی فاذن اما ان
يتناهی فی التجزی فی الاخرة فيكون مركبا من اجزاء لا يتجزى لكن التالی كذب فالمقدم كذب
واما ان لا يتناهی فی التجزی البتة وذلك هو المطلوب **التفسير** اقول هذا هو الحجة
الثانية على ابطال القول بكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وتقريرها
انه لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل لكانت الكثرة موجودة فيه بالفعل
ولو كانت الكثرة موجودة فيه لكان الواحد موجودا فيه لان الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات
فاذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ضرورة وحينئذ اذا انضم اليه واحد اخر فاما ان يزداد

مقدارها على الواحد او لا يزداد ومحال ان يزداد والا لما كان التاليف من الاجزاء سببا
لزيادة الحجم والمقدار فاذن لا بد ان يزداد الحجم والمقدار وح وجدنا جسما متناهيا في
العدد والمقدار واذا كان كذلك فلا يكون كل جسم محسوس غير متناه في العدد وايضا
اذا كان زيادة التاليف من الاجزاء موجبا لزيادة المقدار وجب ان يكون نسبة المقدار الى
المقدار كنسبة العدد الى العدد واذا كان نسبة القدر الى القدر نسبة متناه الى متناه
كانت نسبة العدد الى العدد نسبة متناه العدد الى متناه العدد وح وجدنا جسما متناهيا
في العدد والمقدار واذا كان كذلك فلا يكون كل جسم محسوس غير متناه الى العدد بل نسبة
متناه العدد الى متناه العدد وح يلزم ان يكون كل جسم محسوس متناه العدد مع انا
فرضناها غير متناه هذا خلف فعلم انه ليس في الجسم اجزاء غير متناهية بالفعل ولنرجع
الى تفسير المتن قوله وههنا براهين اخر فالمراد ان لنا براهين اخر سوى ما ذكرنا
على ابطال هذا القول قوله منها انه لا كثرة الا والواحد فيها موجود شرع في برهان
اخر على ابطال هذا القول فذكر مقدمة واحدة وقوله فان كانت كثرة موجودة بالفعل
فالواحد بالفعل موجود واعادة لتلك المقدمة مع قيد الفعل وليس فيه زيادة فائدة
قوله والواحد بالفعل غير متجزي بالفعل فهذا ايضا لا حاجة اليه قوله فاذن في الجسم اجزاء
اولى غير متجزية هذا هو غير المطلوب قوله فاذا اخذ منها متناهية امكن ان تركب
وازداد امكن ان تركب لم يخل اما ان لا تزداد حجما على الواحد فيكون كذلك في حال الجميع
الغير المتناهي فاعلم ان هذا هو التقسيم الذي ذكرنا والمراد منه انا اذا ركبنا جزئين
مثلا او ثلثة فان لم يكن مقدار مجموع هذه الاجزاء ازيد من مقدار الجزء الواحد لم يكن تاليف الاجزاء
سببا لزيادة المقدار وح يلزم ان لا يكون مقدار الاجزاء الغير المتناهية زايدا على مقدار الجزء
الواحد وهو محال قوله واما ان تزداد حجما فح يمكن ان يحدث عنها جسم فالمراد انه اذا
ازداد مقدار مجموع هذه الاجزاء المتناهية على مقدار الجزء الواحد كان لمجموع الاجزاء المتناهية
جسما متناهيا العدد وح لا يكون كل جسم محسوس غير متناه العدد قوله فاذا ليس وجود الجسم
المفرد هو من اجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزية ولا من اجزاء فيه غير متناهية فاذن
ليس للجسم المفرد بالفعل جزء في ذاته بل الحجتين على ابطال هذين المذهبين انتج منهما انه
ليس للجسم اجزاء بالفعل قوله وظاهر انه يحتمل التجزي معناه ان الجسم قابل للانقسام
قوله فاذن اما ان يتناهى في التجزي الى الاجزاء فيكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لكن الثاني
كذبه فالمقدم مثله واما ان لا يتناهى في التجزي اليه وهو المطلوب والاول ما المراد منه
ان الجسم لما كان واحدا وليس فيه اجزاء بالفعل وانه قابل للتجزي واما ان يتناهى بالتجزية
الى اجزاء غير متجزية واما ان لا يتناهى في التجزية والاول محال باطل فالحق هو القسم الثاني

وهو المطلوب وللقائل ان يقول الاقسام المحتملة في كون الاجسام مركبة من الاجزاء اربعة
لا في ذلك والشيخ ابطل القسمين منها احدهما كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى بالفعل
متناهية وثانيهما كونه مركبا من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية ثم انتج من ابطال
هذين القسمين حقية احد القسمين على التعيين وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية
لها بالقوة وكان الواجب عليه ان يبطل ايضا القسم الرابع وهو كون الجسم مركبا
من اجزاء متناهية بالقوة حتى يثبت حقية ما ذهب اليه على ان الوجه يدل على ان الجسم
ينتهي في التجزية الى ان يبطل وجوده فكيف يمكن ان يقال ان الجسم فيه اجزاء غير متناهية
بالقوة فالحق الصريح هو ان يقول المتجزي ما دام متجزيا فانه يقبل القسمة لما ذكرنا من الدليل
فاذا لم يبق كونه متجزيا لم يبق قبوله القسمة تمت المقالة الاولى قال الشيخ ٥

المقالة الثانية من الطبيعيات في لواحق الاجسام الطبيعية اعني الحركة والسكون
والزمان والمكان والخلا والتناهي واللاتناهي والتماس والالتحام والاتصال والتتالي
الحركة يقال على تبدل حال قار في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول
بها اليه هو بالقوة او بالفعل فيجب من هذا ان يكون الحركة مفارقة لحال لا محالة ويجب
ان يكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد لان ما يخرج عنه يسيرا يسيرا على سبيل التوجه
نحو شيء فهو باق ما لم ينقص الخروج عنه البتة بجملته والا فالخروج عنه يكون دفعة ولكل ما كان
كذلك فاما ان يشابه الحال فيه في اي وقت من الخروج عنه فرض او لا يشابه ولكن
لا يجوز ان يشابه لانه لو تشابه لما كان عنه خروج البتة فاذن كل ما يخرج عنه يسيرا يسيرا
فهو باق غير متشابه الحال في نفسه عند الخروج عنه وما كان كذلك فهو قابل للتنقص والتزيد
مثل البياض والسواد والحرارة والبرودة والطول والقصر والقرب والبعد وكبر
الحجم وصغره وما اشبه ذلك ثم الحركة هي فعل وكمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة
المعنى الذي هو له بالقوة فان الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل وفي مكان اخر بالقوة
ما دام في المكان الاول ساكن فهو بالقوة متحرك وبالقوة واصل واذا تحرك حصل له
فيه كمال او فعل اول وبه يتوصل الى كمال وفعل ثان وهو الوصول اليه لكنه ما دام
هذا الكمال فهو بعد بالقوة في المعنى الذي هو الغرض بالحركة وهو الوصول فالحركة
كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة فان الحركة كمال له من حيث هو في مكان يقصده
لا من جهة ما هو بالفعل ان نشأ او تحاشى واذا كان كذلك فالحركة وجود باق زمانا
بين القوة المحضة والفعل المحض وليست من الامور التي تحصل بالفعل حصولا كاملا
مستكملا التفسير اقول ههنا بحثان الاول للقائل ان يقول لم جعل الشيخ تعريف
ماهية الحركة والسكون من مبادي العلم الطبيعي وجعل الزمان والصورة من مباديه

على ان موضوع هذا العلم هو الجسم وهو مركب منها لكن الجسم من حيث هو جسم ليس موضوعا
لهذا العلم بل من حيث انه متحرك ويسكن فعلى هذا الحركة والسكون قد اخذا في ماهية
موضوع هذا العلم فوجب ان يكونا مبدأين له **البحث الثاني** في تعريف ماهية الحركة
واختلفت العبارات فيها العبارة الاولى قالوا الحركة خروج الشيء من امر الى امر
من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات
صالحة لافادة الغرض وايضاح هذا الكلام هو ان الشيء اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه
واما ان يكون بالقوة من كل الوجوه واما ان يكون بالفعل من وجه وبالقوة من وجه ويسقط
في هذا القسم الثالث فنقول كل ما كان كذلك فانه يمكن خروجه الى الفعل ثم
ان خروجه الى الفعل اما ان يكون دفعة واما ان يكون على التدريج والاول يسمى كونا لما
حدث وفسادا لما زال والثاني يسمى الحركة فعلى هذا الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا
يسيرا الاشكال على هذا التعريف دوري لان قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج لا يمكن تعريفه
الا بالزمان الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة وكذلك قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالدفعة
المعرفة بالان المعرف بالزمان المعرف بالحركة وهذا دور باطل لانا نقول تصور الدفعة واللادفعة
والتدريج كل ذلك تصورات اولية غنية عن التعريف لاعانة الحس عليها والعلم بان هذه
الامور انما تحصل بسبب الان والزمان فذلك هو المحتاج الى البرهان فيجوز ان يعرف ماهية
الحركة بهذه الامور ثم يعرف الزمان والان بالحركة ولا يلزم الدور ولا يقال الحدوث على
سبيل التدريج غير معقول وذلك لانه اذا حصل بعض فلا بد وان تحدث امر ويزول
امر واذا حدث امر فلا بد ان يكون ذلك الامر مغايرا الى سيحدث وانه حدث دفعة وان
الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث منه شيء به فالحدوث في الشيء الاحدي الذات على سبيل
التدريج او يسيرا يسيرا غير معقول لانا نقول قد يكون الشيء الواحد له مراتب في الحصول حتى
يحصل بتمامه فقد لا يكون له مراتب بل له مرتبة واحدة في الحصول اما الاول فمثل الجسم فانه
لا شك ان له مراتب في الانتقال من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة ومثل انتقال
الماء من البرودة الى السخونة واما الثاني فمثل ان يزول صورتها الى سه ويحدث صورت الهواء
والشك ان الاول يحدث مرتبة بعد مرتبة بسبب حصوله او حدوثه يسيرا يسيرا او على التدريج
والثاني يحدث دفعة فلما وجدنا هذين القسمين في الوجود متميزين سمينا القسم الاول بالحركة
والقسم الثاني بالكون والفساد العبارة الثانية للحركة هو ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة وتقريره هو ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم وكل ما كان ممكن الحصول للشيء فحصوله
كمال له فاذن الحركة كمال للجسم لكنه يفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة له الا التادي
الى الغير فاذا كان لذلك فلا بد وان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول للجسم العادي تاديا

اليه وان ذلك الشيء ما دام باقيا فانه يبقى شيء منه بالقوة لان المتحرك انما يتحرك بالفعل اذا
لم يكن واصلا الى مقصوده وحينئذ لا بد وان يبقى من كونه متحركا شيء بالقوة فاذن هوية الحركة
متعلقة بان يبقى شيء منه بالقوة ولا يكون المقصود من الحركة حاصلا بالفعل وسائر الكمالات
ليس كذلك فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية
من حيث هو هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصوله شيء منها بالقوة واذا عرفت
هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما
امكان حصوله في المكان الاخر وثانيهما امكان التوجه اليه فهذان الامكانان
اذا حصلا كانا كمالين لكن التوجه اليه متقدم على الحصول فيه فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة
لكن لا من كل وجه لانه ليس كمالا للجسم من حيث انه جسم او من حيث انه انسان بل من الجهة
التي باعتبارها هو بالقوة فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وليس لقائل ان
يقول هذا التعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يدرك بديهة العقل التفرقة بين كونه
ساكنا وبين كونه متحركا والامور التي ذكرتم لا تعرفها الا الاذكياء من الناس والتعريف بالواضح
بالخفي منهي عنه في المنطق لانا نقول الشيء قد يكون متخيلا مثل ما تتخيل العوام من الاشياء وقد يكون
متصورا حقيقيا عليا فما هو مفهوم لكل العقلاء بالبديهة من الحركة تخيل عامي وما ذكرنا بحث
عن ماهية الحركة ليتحقق في الذهن حقيقتها كما هي فلا يجوز للرجل العلمي ان يقتصر على ما يتخيله
العامي ولنرجع الى شرح المتن قوله الحركة يقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا
على سبيل الاتجاه نحو شيء فالغرض منه تعريف ماهية الحركة فلنذكر شرح هذه القيود والقيد
الاول تبدل حال قارة معناه ان الحركة عبارة عن تبدل حال مستقرة القيد الثاني يسيرا يسيرا
معناه لا دفعة واحدة بل بالتدريج ويحترز به عن تبدل الصور فان ذلك لا يسمى حركة بل
كونا وفسادا القيد الثالث قوله على سبيل الاتجاه نحو شيء معناه ان الحركة سواء كانت
طبيعية او ارادية فلا بد وان يكون نحو غرض ومطلوب قوله والوصول بها اليه هو بالقوة
والفعل معناه ان حصول ذلك الشيء المطلوب بالحركة اما ان يكون بالقوة واما ان يكون
بالفعل لانه قبل تحقق الحركة وحالة التوجه اليه بالحركة يكون موجودا بالقوة وعند تحقق ماهية
الحركة يكون موجودا بالفعل قوله فيجب من هذا ان يكون الحركة مفارقة الحال لا محالة معناه
ان الحركة مفارقة عن حالة الى حالة اخرى قوله يجب ان يكون تلك الحال يقبل التنقص والتزيد
لان ما خرج منه يسيرا يسيرا على سبيل الاتجاه نحو شيء فهو باق ما لم ينقص الخروج عنه البتة
بالجملة والا فالخروج عنه يكون دفعة الغرض منه بيان احكام الحركة وذلك هو ان الحركة
قابلة للتزيد والتنقيص وذلك لان ما خرج عن القوة الى الفعل يسيرا يسيرا على سبيل
الاتجاه نحو شيء شيء منه موجود بالفعل وشيء موجود بالقوة ما دام يخرج اذ لو لم يكن كذلك

لكان خروجه دفعة وايضا وكل ما كان خروجه الى الفعل يسيرا يسيرا لا يمكن ان يشار به الحال الذي في
اي وقت فرض عنده الخروج والا لما كان له خروج الى الفعل وكل ما كان كذلك فهو قابل
للتزيد والتنقيص قوله مثل البياض والسواد والحرارة والبرودة والطول والقصر والقرب
والبعد وكبر الحجم وصغره اعلم ان هذه اعراض قابلة للتزيد والتنقيص قوله فلذلك كان
الحركة هي فعل وكمال اول للشيء الذي بالقوة من حيث هو له بالقوة اعلم ان كلامه في تعريف
الحركة لا يخلو عن خبط وذلك لان الحكماء قالوا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء في امر من
الامور من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج ثم ارسطو طعن في هذا التعريف
وذكر رسما اخر فقال الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وكان الواجب عليه
ان يختار احد هذين الرسمين ولا يخلط باخر على ان اخذ الغاية في العبارة الاولى
هو غير صحيح لان ماهية الحركة منقضية غير قارة وايضا ذكر لفظ الفعل والكمال معا في العبارة
الثانية من غير حاجة الى ذكر الفعل وايضا فلانه رتب الرسم الثاني للحركة على الرسم الاول فان كان
التعريف الاول صحيحا فلا حاجة الى الثاني وان لم يكن صحيحا كان المبني عليه ايضا غير صحيح وبالجملة فان
هذا الكلام **الفصل الثاني فيما يقع فيه الحركة وفيما لا يقع وفيه خمس مسائل** المسئلة الاولى
في ان الحركة لا يقع في الجوهر **قال الشيخ** وقد ظهر ان كل حركة ففي امر يقبل التنقص والتزيد وليس
شيء من الجواهر كذلك فاذن لا شيء من الحركات في الجوهر فاذن كون الجواهر وفسادها ليس بحركة
بل هو امر يحدث دفعة **التفسير** اقول لما فرغ من تعريف ماهية الحركة شرع في بيان ما يقع فيه
الحركة وما لا يقع فقدم الجوهر واحتج على ان الحركة لا يقع فيه وتقريره بهذه الحجة ان كل حركة
فهي امر يقع فيه التزيد والتنقص فلا شيء من الجواهر يقع فيها التنقص والتزيد فينتج من الضرب
الاول من الشكل الثاني انه لا شيء من الحركات بواقعة في الجوهر اما بيان المقدمة الاولى فانه ذكر من ماهية
الحركة ان الحركة ماهية متعلقة بالخروج الى الفعل يسيرا يسيرا واما بيان المقدمة الثانية وهو
ان الصور الجوهرية لا يقبل التزيد والتنقص لانها عند تزيدها وتنقصها اما ان يبقى نوعها
واما ان لا يبقى نوعها فان بقي فيكون قد حدث معها شيء لم يكن او زال شيء كان مع كون تلك
الصورة كما كانت فلم يكن التغير في الصورة بل في امر خارج عنها وان لم يبق فذلك عدم
الصورة لا تزيدها فلا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصورة المتعاقبة
اما ان يوجد فيها ما يبقى اكثر من آن واحد او لا يوجد فان وجد فقد سكنت تلك الحركة
فتكون حال الحركة لا حركة هذا خلف وان لم يوجد ذلك يلزم هناك صور آنية متتالية
وهو محال لامتناع تتالي الآنات فان قيل هذه الحجة يمنع من الحدوث على سبيل التدريج
سواء كان الحادث جوهرا او عرضا وذلك يقتضي المنع من الحركة والكم والكيف لكنا
الحركة تستدعي متحركا موجودا والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة

بخلاف الحركة في الكيف لان الموضوع غني في وجوده عن الكيفية فيصح ان يتحرك في الكيف
اما المادة فغير موجودة بدون الصورة فلا يمكنه ان يتحرك في الصورة **المسئلة الثانية**
في بيان وقوع الحركة في الكم **قال الشيخ** اما الكمية فلانها تقبل التنقص والتزيد فيمكن ان
يكون فيها حركة كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف الذي لا يزول فيه اتصال الجسم
فانهما من جهة ما يتزايد بهما الجسم او يتناقص فهي من هذه الجملة عندنا اعني جملة الحركة في الكمية
التفسير اقول كل كم فهو قابل للنقص والتزيد وكل ما كان قابلا للنقص والتزيد
فهو قابل للحركة ينتج من الضرب الاول من الشكل الاول ان كل كم فهو قابل للحركة ثم الكم
يقع فيه الحركة من وجهين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول اما التخلخل
فمعناه ازدياد مقدار الجسم من غير انضمام شيء آخر اليه من الخارج ومن غير حدوث الفرج
في داخله والتكاثف معناه انتقاص مقدار الجسم من غير انفصال شيء عنه ومن غير
انكسار في باطنه واحتجوا على امكان ذلك بوجهين احدهما ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة والهيولى ليس لها في حد ذاتها مقدار ولا مقدار له كانت نسبته الى جميع
المقادير على السواء فكما يقبل مقدارا كبيرا يقبل ايضا مقدارا صغيرا وبالعكس و
ثانيهما ان الجسم متصل واحد والمقدار زايد عليه ثم ان الجسم البسيط نصفه مساو
لكله في تمام الماهية والنصف الاخر لما امكن اتصافه بصفة امكن ثبوت تلك الصفة لما
يساويه في الماهية فح يمكن اتصاف كل الجسم بصفة النصف نصفه وبالعكس وهو
المطلوب فان قيل ما ذكرتم منقوض بالفلك لانه لا يمكن تبدل المقدار المختلفة عليه
مع ان ما ذكرتموه قائم فيه قلنا نحن ندعي امكان هذا الا في الاجسام العنصرية و
ثبت ان هيولاها متساوية في الماهية فلهذا ادعينا ان نسبتها الى جميع المقادير
على السواء فلا جرم امكن تبدل المقدار عليها اما الفلك فلها هيولى مخالفة بالماهية
لهيولى العناصر وان لكل فلك هيولى مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الاخر ولهذا
قيل انها طبيعة خامسة فاذن لا يلزم من امكان تبدل المقادير المختلفة على العنصريات
امكان تبدلها على الفلكيات وايضا فلان الجزء ما دام جزءا للكل فانه يمتنع ان يقبل
مقدار الكل بل انما يمكن ان يقبله اذا انفصل عنه ويمتنع انفصال الجزء عن الفلك
فليس اذن يمكن ان يقبل جزء الفلك مقدار كله وليس جسم اخر مساوي طبيعته طبيعة الفلك
حتى يقبل الاصغر منه مقداره واما العناصر فيصح عليها الانفصال ويوجد ايضا جسم اخر
مساوية في الطبيعة فلا جرم صح هذا الكلام في العناصر دون الافلاك لا يقال يلزم على
ما ذكرتم امكان ان يصير البحر مقداره قطرة منه وبالعكس لانا نقول لكل جسم
له حد معين من المقدار والزايد عليه والناقص عنه يكون قسرا ولذلك القسر ايضا

حد محدود لا يمكن التجاوز عنه كما في الكيفيات فاندفع ما ذكرتم على ان ذلك بالنظر الى الله
ممكن وانما امتنع ذلك لوجود القواسر واما حركة النمو والذبول فاعلم انه اذا ازداد
مقدار الجسم بسبب ايصال جسم آخر به وكانت الزيادة مداخلة في اجزاء المزيد عليه دافعة
اجزاءه الى الاقطار متشبهة بطبيعته فذلك هو النمو وضده هو الذبول والفرق بينهما
وبين السمن والهزال ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزايد في النمو قد يهزل و
تحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في المزيد عليه ودخلت فيها وتشبهت
بطبيعته واندفعت اجزاءه الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك النمو واما الشيخ
اذا صار سمينا لان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا ينفذ فيها الغذاء فلا جرم لا
يتحرك اعضاءه الاصلية قال الشيخ واما الاين فان وجود الحركة فيه ظاهر جدا اقول لقائل
ان يقول الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني وهذا المعنى غير قابل للتفاوت انا
قلت ان الحركة عبارة عن الحصول الاول في الحيز الثاني لان الجسم حال الحركة اما ان يكون له حصول
في حيز آخر واما ان لا يكون ومحال ان لا يكون حاصلا والا لكان موجودا متحيزا فضلا
عن كونه متحركا فاذن يكون حاصلا في حيز ثم لا يخلو اما ان يكون حاصلا في حيز معين او في حيز غير معين
ومحال ان يكون حاصلا في حيز غير معين لان ما لا تعين له يمتنع ان يكون موجودا وما لا وجود له يمتنع حصول الجسم
الموجود فيه فاذن الجسم الموجود فيه فاذن الجسم حال الحركة يكون حاصلا في حيز معين فاذن الحركة عبارة
عن الحصول الاول في الحيز الثاني وهذا الحصول لا يقبل التزيد والتنقص لان الجسم اما ان يكون حاصلا فيه
واما ان لا يكون وليس بين حصوله ولا حصوله فيه واسطة البتة واذا كان كذلك وجب ان يكون
حدوث هذا الحصول وحدوث هذا اللاحصول دفعة والا لكان يكون على سبيل التدريج البتة فالجسم
ما دام حاصلا في ذلك الحيز فانه لا يكون متحركا فاذا صار لا حاصلا فيه فحدوث هذا اللاحصول انما
يكون دفعة في الآن الذي هو ان اللاحصول لا بد ان يكون قد حصل في حيز آخر والكلام فيه كما في
الاول ومرجع حاصل الكلام الى ان الحركة عبارة عن حصولات في احياز متعاقبة لا انا نقول لا يمكن
جعل الحركة عبارة عن نفس الحصول الاول في الحيز الثاني لوجوه احدها ان هذا الحصول نهاية الحركة ومقطعها
ونهاية الشيء غير ذلك الشيء وثانيها ان هذا الحصول معلل بالحركة لانا نقول تحرك الجسم فحصل في
الحيز وهذه قضية عقلية والعلة مغايرة للمعلول وثالثها ان ماهية الحركة يقع في مقولات كثيرة
منها الكم والكيف والاين وغيرها والقدر المشترك بينها وهو الكمال الاول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة او خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا على سبيل التدريج نحو شيء
فيجعل هذا المشترك رسما للحركة ورابعها ان الحركة لو كانت نفس هذا الحصول وهذا
الحصول لا يقبل التفاوت وكذلك الحصول الثاني والثالث وغيرها لزم كون المسافة
مركبة من اجزاء لا تتجزى وقد ابطلنا ذلك فيما تقدم واما قوله الجسم حال الحركة اما ان يكون

حاصلا في حيز او اما ان لا يكون قلنا اخترنا القسم الاول قوله ذلك الحيز اما ان يكون معينا
واما ان لا يكون قلنا ان عنيت به انه في حيز واحد فليس كذلك بل حال تحركه ان بعضه
حاصل في الحيز الاول وبعضه منتقل الى الحيز الثاني ثم اذا تم الانتقال عن الحيز الاول وحصل
في الحيز الثاني فالجسم حال التحرك في الحيز عندنا على هذا الوجه لانه قابل للقسمة على ما بينا
والحركة بمعنى الحدوث عن القوة الى الفعل يسيرا يسيرا الا وهي متفرعة على هذه القاعدة والحكماء
انما يتكلمون في هذا الكلام بعد تقرير ان الجسم غير مركب من اجزاء لا تتجزى المسئلة الرابعة
في وقوع الحركة في متى قال الشيخ فاما متى فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون
الحركة فيه فان كل حركة كما بين يكون في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف
التفسير الحق ان متى حاله كحال الاضافة في ان الحركة لا تقع فيها اولا بل تقع الحركة فيها
تبعا لوقوع الحركة في موضوعها وذلك لان متى نسبة الشيء الى زمانه فهي طبيعة غير
مستقلة بل هي تابعة لموضوعها في التبدل والاستقرار ولهذا قال في الشفاء فيشبه
ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال الاول في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك
التغير فيعرض نسبته للتبدل والاستقرار المسئلة السابعة في الحركة في الوضع قال الشيخ
واما الوضع فان فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه فانه لو توهم
المكان المطيف به معدوما لما امتنع كونه متحركا والمتحرك بالحركة التي يكون في المكان
لو توهم المكان المطيف به معدوما لامتنع كونه متحركا فاذن ليس المتحرك بالاستدارة
على نفسه متحركا الحركة التي يكون في المكان وظاهر انه ليس متحركا في شيء آخر غير المكان
او الوضع الى الزيادة فلا يكون فاما نعم الجسم لا يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا
بالحقيقة لكن المخصوص باسم النمو حركة الاعضاء الاصلية الى الزيادة فهو حقيقة النمو
المسئلة الثالثة في بيان وقوع الحركة في الكيف قال الشيخ وقد يوجد الحركة في الكيفيات
التي تقبل التنقص والاشتداد كالتبيض والتسود التفسير اعلم ان الحركة في الكيف هو
مثل ان يظهر الضوء الضعيف في الصبح ثم لا يزال يزداد ويقوى الى ان يتكامل الضوء
ومثل ان يأخذ الحصرم من الحموضة الى الحلاوة يسيرا يسيرا الى ان يحصل الحلاوة الكاملة
ومثل ان يأخذ من البياض الى السواد قليلا قليلا الى ان يكمل فيه السواد قال شيخنا وامثال ما
ان الامر وان كان في الظاهر كذلك لكنه في الحقيقة عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد
هو في نفسه واحد لا يقبل الازدياد والنقصان محتجا بان ~~كيفيات متعاقبة~~ الضوء اذا
ازداد فاما ان يحصل عند الازدياد شيء واما ان لا يحصل فان لم يحصل شيء البتة فهو عند الازدياد
كما كان قبل الازدياد وهذا محال وان حصل شيء زائد فهذا الحاصل اما ان يكون غير ما كان حاصلا
قبل ذلك واما ان يكون عينه والاول محال لان الحاصل الآن ما كان حاصلا قبل ذلك والحاصل

قبل ذلك كان حاصلا مع يصدق على الشيء الواحد انه كان حاصلا وما كان حاصلا وانه محال وآن
فان الذي حصل الآن مغاير لما كان حاصلا قبل هذا فان الذي حدث الآن له ماهية
مخصوصة فيها ماهية حدثت وتعاقبت فثبت ان الذي يظن انه تزايد ويتكامل قليلا
قليلا فانه معناه في الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات مختلفة في آنات متعاقبة وذلك
يوجب القول بالجوهر الفرد فهذا اشكال قوي ولعله يمكن ان يقال عليه انه لا شك ان
الضوء الكامل لا يحصل دفعة واحدة فان الاول ما يظهر هو الضوء الضعيف ثم بعد ذلك
بعده يتكامل الضوء وهذا معلوم بالضرورة وقوله الضوء اذا ازداد فاما ان يحصل عند
الازدياد امر زايد او لم يحصل قلنا يحصل امر زايد لا شك فيه قوله هذا عين ما كان حاصلا او غيره
قلنا لا شك انه غيره قوله فحينئذ يرجع معنى ذلك الى حصول ماهيات متعاقبة قلنا ان عنيت به ان
ذلك الحصول الآني وحصول شيء آخر عقيبه فليس الامر كذلك لان ذلك الضوء الضعيف يزداد
عندنا بانضمام قدر آخر من الضوء اليه وكذلك الاحوال الى ان يكمل الضوء ويتم وبالجملة فان الضوء الكامل
ماهية يبتدي حصولها من الضوء الضعيف الى ان ينتهي الى الكمال ولا شك ان الوجود يشهد بهذا
قوله يلزم من هذا القول بالجوهر الفرد قلنا هذا احد المحالات اللازم من هذا الكلام لانا بينا ان
القول بالجوهر الفرد باطل ولنرجع الى شرح المتن قوله وقد يوجد الحركات في الكيفيات فيما
تقبل النقص والازدياد اعلم ان الحركة لا تقع في جميع الكيفيات وانما تقع فيما يقبل التنقص
والتزيد قوله كالتسود والتبيض ينبغي ان يعلم الفرق بين التسود والسواد والتبييض
والبياض فان السواد والبياض من مقولة الكيف والتبيض والتسود هو الحركة فان التسود
عبارة عن صيرورة الشيء متصفا بالسواد بعد ان لم يكن كذلك فهذه الموصوفة هي الحركة نحو
السواد واتصاف الجسم بالسواد مغاير لنفس السواد فهذا هو المراد من التبيض والتسود

المسئلة الرابعة في بيان وقوع الحركة في المضاف قال الشيخ واما في المضاف فان المضاف
ابدا عارض لمقولة مقولة من البواقي وتابع لها في قبول التنقص والتزيد فاذا اضيف
اليه حركة فذلك بالحقيقة لتلك المقولة التفسير ان المضاف يطلق ويراد به
نفس الاضافة ويطلق ويراد به الذات التي عرضت لها الاضافة ويطلق ويراد به
المجموع منهما والمراد ههنا نفس الاضافة وهي طبيعة مستقلة بنفسها بل هي تابعة لغيرها
فانها ان كان متبوعها قابلا للتزيد والتنقص كانت هي ايضا كذلك لانها لو بقيت بحالها
مع تغير موضوعها الى الاشتداد والتنقص امتنع ذلك بل تستقل لها بنفسها المسئلة الخامسة
في وقوع الحركة في الاين اذا فليس متحركا الا في الوضع ولا يتعين من قولنا انه لو توهم
المكان المطيف به معدوما لما امتنع كونه متحركا فان لهذا من الموجودات مثالا
وهو الجرم الاقصى واكثر الناس لا يرونه فداء حيثما يطيف به وذلك هو الحق ولا يعدم

ذلك عن كونه متحركا وكيف وهو متحرك ابدا التفسير اقول هذا هو الحجة الاولى على اثبات
الحركة الوضعية وتقريرها ان الفلك الاعظم متحرك بالاستدارة على نفسه ثم ان حركته
المستديرة على نفسه اما ان يكون وضعية واما ان يكون مكانية واما ان يكون حركة من شيء آخر ومحال
ان يكون حركته مكانية لان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم
المحوي وليس وراءه جسم يحويه فاذن لا يكون حركته في المكان فاذن اما ان يكون من الوضع
او في غيره ومعلوم انها ليست في غيره فاذن حركته وضعية فهذا تلخيص ما في الكتاب قال الشيخ
ولان الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه اذا فرض في مكان فاما ان ساير كليته كلية المكان
او يلزم كليته كلية المكان وتباين اجزاؤه اجزاء مكانه لكن ليس يتحرك كليته عن المكان
لان كليته لا تساير المكان وما لم يساير مكانه فليس متحركا في المكان فاذن كليته يلزم
المكان وتباين اجزاؤه اجزاء مكانه وكل اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه كلما اختلفت
ماهية اجزائه الى اجزاء مكانه فقد تبدل وضعه فهذا الجسم قد تبدل وضعه بحركته المستديرة
وليس ههنا تبدل غير هذا فليس ههنا تبدل غير الوضع والوضع تقبل التنقص والازدياد
فيقال انتصب وانتكس التفسير اقول هذا هو الحجة الثانية على اثبات الحركة الوضعية وتقريره
ان سائر الافلاك متحركة بالاستدارة على انفسها ثم ان حركتها ليست بمكانية لانها لا تخرج
عن اماكنها بل انها تتغير نسبة اجزائها الى ما هو خارج عنه وهو الحاوي والمحوي وهذه
النسبة هو الوضع فالتغير فيها يكون تغيرا في الوضع ولنرجع الى شرح الكتاب قوله اما
الوضع فان فيه حركة على راينا خاصة فاعلم انه ان عنى به ان الحركة الوضعية امر استخرجه
هو ولم يسبق اليه احد ممن تقدمه وليس كذلك لان الفارابي صرح بذلك في مختصر له
يسمى بعيون المسائل فقال حركات الافلاك وضعية ودورية وان عنى به ان هذا رأي
ارسطو واتباعه دون من تقدمه فالامر كذلك لان من تقدمه ينسب احيانا والمنة وراء
الفلك الاقصى قوله لحركة الجسم المستدير على نفسه فانه لو توهم المكان المطيف به معدوما
لما امتنع كونه متحركا والمتحرك بالحركة التي في المكان لو توهم المكان المطيف به معدوما
لامتنع حركته لقائل ان يقول كل ما لا يجوز عليه الا الحركة المكانية فانه يمتنع كون المتحرك
حركة مستديرة على نفسه مع توهم عدم المكان المطيف وبالجملة فان هذه الدعوى لا
الا ان الفلك الاقصى متحرك بالاستدارة على نفسه وانه ليس في مكان واذا
ثبتت هذه المقدمة ثبت ان حركته وضعية لا مكانية واما قوله ولان الجسم المتحرك
بالاستدارة على نفسه ان فرض في مكان اما ان ساير كليته كلية المكان او يلزم كليته
المكان وتباين اجزاؤه اجزاء مكانه معناه ان غير الفلك الاقصى من الافلاك اذا
تحرك على نفسه بالاستدارة فاما ان يخرج عن مكانه بالكلية واما ان لا يخرج عن مكانه بالكلية لكن

يتبدل نسبة اجزاه الى امور خارجة عنه حاوية او محوية قوله لكن ليس يتحرك كله عن المكان
لان كليته لايباين المكان ومالم يباين مكانه فليس يتحرك فى المكان فاذن كليته يلزم
المكان ويباين اجزاه اجزاء مكانه اعلم ان هذا التطويل لافائدة فيه لان المقصود من
هذا الكلام ههنا ان يثبت ان سائر الافلاك وان كان يتحرك فى مكانه لكنه لايخرج
عن مكانه ومن انصف علم ان هذا الكلام لايفيد هذا المطلوب وانه تكرار من غير فائدة
ولايليق هذا بمثل مصنف الكتاب قوله وكل ما اختلف نسبة اجزاه الى اجزاء مكانه
فقد يتبدل وضعه فهذا احق قوله فهذا الجسم قد يتبدل وضعه لحركته المستديرة وليس يتبدل
غير هذا فليس ههنا يتبدل غير الوضع والمراد منه ذل السمه وهو ان هذا التغير والتبدل
ليس الا فى الوضع قوله والوضع يقبل التنقص والاشتداد فيقال انصب وانكس
اعلم ان هذا الكلام جواب عن سؤال وهو ان يقال الوضع لايقبل الاشتداد والتنقص
فلا يقبل الحركة فاجاب عنه بانه يصح ان يقال للشى انه اشد انتصابا وانتكاسا وهذا
يدل على انه قابل لهما وهو اعلم المسئلة الثامنة فى وقوع الحركة فى الملك قال الشيخ
واما الملك فان تبدل الحال فيه يتبدل اولا فى الاين فاذن لاحركة فيه بالذات بل بالعرض
التغير اقول لان الملك لايتغير مالم يتغير الاين لانها مقولة نسبة فاذن
تغير الملك تابع لتغير الاين فاذن وقوع الحركة فيه يكون بالعرض لا بالذات المسئلة
التاسعة فى وقوع الحركة فى مقولة ان ينفعل قال الشيخ واما مقولة ان يفعل فلقايل
ان يقول انه قد تهيا ، ان ينسلخ الشى عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لا من جهة ينقص
تبدل الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة بل من جهة هيئة ولكن ذلك اما لان
القوة ان كان فعله بالطبع جعلت تحدر يسرا يسرا واما لان العزيمة ان كان فعله بالارادة
جعلت تنفسخ يسيرا يسيرا واما لان الآلة ولا وآة ان كان فعله بها جعلت تكل
يسيرا يسيرا وفى جميع ذلك يكون تبدل الحال اولا فى القوة او العزيمة او الالة وتتبعه
فى الفعل واذا كان ذلك لذلك كانت الحركة فى قوة الفاعل او عزيمته او الالة اولا
وفى الفعل بالعرض ليس لى فيه بالذات على ان الحركة ان كانت خروجا عن هيئة
فهى عن هيئة قارة وليس شى من الافعال كذلك فاذن لاحركة بالذات الا فى الكم
والكيف والاين والوضع التغير اقول اختلفوا فى وقوع الحركة فى مقولة ان
ينفعل وان يفعل فبعضهم اثبت الحركة فيها والحق بطلانه لان الشى اذا انتقل من
البرد والتسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا واما ان لايكون ومحال ان يكون باقيا
لان التبرد توجه الى البرودة والتسخين توجه الى السخونة واذا كان الامر كذلك لكان
الشى فى حالة واحدة متوجها الى الضدين وهو محال فاذن التبرد لم يبق والتسخن انما

وجد بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك حركة من التبرد الى
التسخن على الاستمرار واما الذى يقال ان الشى قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا
لا من جهة ينقص تبدل الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئة فذلك اما لان
القوة تحدر تضعف يسيرا يسيرا ان كان الفعل بالطبع واما لان العزيمة تنفسخ يسيرا يسيرا
ان كان الفعل بالارادة واما لان الآلة تكل عن ازمان الفعل بها وفى جميع ذلك يتبدل
الحال اولا فى القوة او العزيمة او الالة ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية فاذن التبدل فى
الفاعلية بالتبعية لان الفاعلية والمنفعلية حالتان نسبيتان فينفعلان معروضهما والثبات
والتبدل قال الشيخ فالحركة هى ما يتصور من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيرا يسيرا
وهو خروج عن القوة الى الفعل ممتدا لا دفعة بل الحركة كون الشى بحيث لا يجوز ان يكون على ما
هو عليه من اينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده التغير اقول قوله فالحركة هى ما يتصور
من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسرا يسرا وهو خروج عن القوة الى الفعل ممتدا لا دفعة هذا
اعادة لتعريف الحركة مع قيد اخر وقوله بل الحركة كون الشى بحيث لايجوز ان يكون على ما هو عليه من
اينه وكمه وكيفه ووضعه قبل ذلك ولا بعده فاعلم ان افلاطون رسم الحركة بانها خروج
عن المساواة ومعناه كون الجسم بحيث لايعرض له آن من الآنات الا وحاله فى ذلك بخلاف
حاله قبل ذلك وبعده وارسطو لما ابطل هذا الرسم رسمها بانها كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة قال الشيخ والسكون هو عدم هذه الصورة فيما من شانه ان يوجد فيه ومثل
هذا العدم يصح ان يعطى رسما من الوجود لان ما هو بالاطلاق ليس بموجود مطلقا يتأتى
ان يكون له وجود فى شى اخر البتة والجسم الذى ليس فيه حركة وهو بالقوة متحرك لو لم يكن
له هذا الوصف الذى يصير به الجسم متميزا عن غيره بخاصة يكون له لكان له لذاته ولو كان له
لذاته لما باينه ولكنه يباينه او يتحرك فاذن هذا الوصف له بمعنى فاذن هذا العدم له معنى
ما فاذن لعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك مفهوم فى ذاته غير ذاته وان العدم الذى لا يحتاج
الشى فى ان يوصف به الى غير ذاته هو ما لا ينضاف الى وجوده وامكانه كعدم القرنين
فى الانسان وهو السلب فى العقد والقول واما عدم الممكن فيه فهو حالة مقابلة للشى لم يوجد
عند ارتفاع علة الممكن وجود واما بنحو من الانحاء ، وله علة بنحو وهى بعينها علة الوجود
ولكن عند ارتفاعها فانها اذا حضرت فعلت الوجود واذا غابت فعلت ذلك
العدم فهى علة بالعرض لذلك العدم فالعدم اذن معلول بالعرض فهو اذن يصح ان
يوضع موجودا بالعرض وهذا العدم ليس هو لاشى على الاطلاق بل لا شيئية شى ما فى
شى ما مستعد بحال ما بعينه وهو كونه بالقوة التغير التفق للحكمة على ان السكون عدم الحركة
عما من شانه ان يتحرك وانما ذكروا هذا القيد الاخير احترازا عن المفارقات وهذا المفهوم

امر عدمي لانه ليس العدم مطلق بل هو عدم خاص مضاف الى الملكة ومثل هذا العدم يصح
ترسيمه وتعريفه بالاضافة الى الملكة واعلم ان العقلا اختلفوا في ان السكون هل هو
امر ثبوتي او عدمي والحق ان هذا الخلاف لفظي لان الجسم اذا استقر في المكان الواحد
مدة كونه مستقرا فيه ولا شك انه امر ثبوتي من مقولة الاين ولا شك انه ليس بمتحرك ولا شك
انه امر عدمي فان اريد بالسكون المعنى الاول فيكون السكون امرا ثبوتيا وان اريد به المعنى
الثاني فيكون السكون امرا عدميا واعلم ان الشيخ طول الكلام ههنا واظن انه لا فائدة
في هذا التطويل مع هذا لا بد وان نقرره قوله والسكون هو عدم هذه الصورة فيما
من شانه ان يوجد فيه معناه ان السكون عبارة عن عدم الحركة فيما من شانه ان يوجد فيه الحركة
وقد ذكرنا فائدة هذا القيد قوله ومثل هذا العدم يصح ان يعطى رسما من الوجود واعلم
ان هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كل متصور متميز عن غيره وكل متميز عن غيره فهو
ثابت فكل متصور فهو ثابت فيلزم بطريق عكس النقيض بان كل ما ليس بثابت فليس بمتصور
والمعدوم ليس بثابت فلا يكون متصورا وما لا يكون متصورا لا يصح ان يوضع له رسم فلا
يصح ان يوضع عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك رسما فاجاب عنه بان المعدوم مطلقا
ليس له ثبوت اصلا اما المعدوم الخاص فله ثبوت في الذهن واذا كان له ثبوت في
الذهن فيصح تعريفه وترسيمه قوله لانه ما هو بالاطلاق ليس بموجود مطلق فلا يتاتى
ان يكون له وجود في شيء اخر البتة فمعناه هو ان المعدوم المطلق ليس له ثبوت في شيء
اخر البتة قوله والجسم الذي ليس فيه حركة وهو بالقوة متحرك لو لم يكن هذا الوصف
الذي يصير به الجسم متميزا عن غيره بخاصية يكون له لكان له لذاته ولو كان له لذاته لما باينه
ولكنه يباينه اذ يتحرك فاذن هذا الوصف له لمعنى ما اعلم ان غرضه من هذا الكلام هو
ان يفرق بين العدم المطلق وبين عدم شيء في شيء من شانه ان يكون له ذلك ومعنى
كلامه هو ان الجسم الموصوف بعدم الحركة مع كونها فيه بالقوة لا يخلو اما ان يكون
هذا الوصف له لذاته او لمعنى غير ذاته ومحال ان يكون لذاته والا لما فارقه لكنه قد
فارقه لانه يتحرك فاذن هذا الوصف له لمعنى ما قوله فاذن هذا العدم له لمعنى ما فاذن
العدم فيما من شانه ان يتحرك مفهوم في ذاته غير ذاته معناه ان هذا الوصف لما
ثبت انه ليس للجسم لذاته ثبت انه له لمعنى فاذن لعدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك
مفهوم غير ذات ذلك الشيء قوله واما العدم الذي لا يحتاج الشيء من ان يوصف
به الى غير ذاته هو ما لا ينضاف الى وجود وامثاله كعدم العنقاء في الان
وهو نفي العنقاء والقول الغرض من هذا الكلام ذكر الفرق بين عدم الشيء في الشيء
مطلقا وبين عدم الشيء فيما من شانه ان يكون ملكة له فان الاول ليس له معنى غير ذات

الشيء واما الثاني فله معنى غير ذات الشيء فيه وللقايل ان يقول انتم ادعيتم ان له مفهوما موجودا في
الشيء في الخارج او في الذهن فان ادعيت الاول فغير صحيح وان ادعيت الثاني فلا فرق بينهما
لانه كما ان عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك له ثبوت في الذهن فكذلك عدم العنقاء في
الان له مفهوم في الذهن قوله واما عدم الشيء فيه فهو حالة مقابلة الشيء فيه يوجد عند
ارتفاع علة الشيء وجودا ما بنحو من الانحاء ولا علة بنحو وهي بعينها علة الوجود ولكن
عند ارتفاعها فانها اذا حضرت فعلت الوجود واذا غابت فعلت ذلك العدم
فهي علة بالعرض لذلك العدم فالعدم اذن معلول بالعرض فهو اذن يصح ان يوضع
موجودا بالعرض معناه ان عدم الشيء في الشيء حالة مقابلة للشيء في الشيء فذلك العدم يوجد
عند ارتفاع علة الشيء وجودا ما بنحو ما فللقايل ان يقول العدم كيف يتصور ان يوجد له الوجود
والوجود والعدم متنافيان قوله ولا علة بنحو ما اي لذلك العدم علة وللقايل ان يقول العدم
لا شيء فكيف يستدعي علة قوله وهي بعينها علة الوجود ولكن عند ارتفاعها ان كان
المراد منه ان علة العدم الذي هو السكون بعينها علة الوجود الذي هو الحركة فهذا غير
معقول بل ممتنع قوله فانها اذا حضرت فعلت الوجود واذا غابت فعلت العدم
فهي علة بالعرض لذلك العدم اقول ان كان المراد من هذا ان علة وجود الحركة علة للسكون
بمعنى ان عند عدم علة وجود الحركة يرتفع الحركة ويحصل السكون فهذا حق وهو الذي يقال
ان عدم العلة علة العدم وبالجملة فهذا الكلام على ظاهره مختل ومع هذا ان كان الغرض
منه بيان ان السكون عبارة عن عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك فهذا الكلام لا يفيد هذا
المرام واما قوله فالعدم اذا معلول بالعرض فهو اذن يصح ان يوضع موجودا بالعرض
والمراد منه ظاهر والكلام عليه ان العدم كيف يصح ان يجعل موجودا وهل هذا الا الجمع بين
المتناقضين وايضا فاي فائدة في هذا الكلام وقوله وهذا العدم ليس هو لا شيء
على الاطلاق بل لا شيئية شيء ما في شيء معين بحالة ما معينة وهو كونه بالقوة معناه ان
عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك ليس هو عدم بالاطلاق بل هو عدم خاص وهذا الكلام مكرر

الفصل الثالث ان الكل متحرك علة محركة غيره قال الشيخ **فصل في ان الكل متحرك
علة محركة غيره** نقول ان كل حركة توجد في الجسم فانما توجد لعلة محركة لانه لو كان الجسم
يتحرك بذاته ويوجد فيه الحركة بما هو جسم فاما ان يكون لانه جسم فقط واما ان
يكون لانه جسم ما فان كان لانه جسم فقط لكان كل جسم متحركا وان كان لانه جسم ما
فيكون علة الحركة الخاصية التي لتلك الجسمية وتلك الخاصية معنى زائد على هيولى الجسمية وصورة
الجسمية وهو كقوة او صورة اخرى غير ذلك فيكون الجسمية يحصل فيها الحركة عن وجود
تلك الخاصية فيه فيكون مبدا الحركة تلك الخاصية ويكون مبدا قبول الحركة هو الجسم لا محالة

التفسير اقول هذا هو الحجة الاولى على ان علة حركة الجسم امر زائد عليه وتقريرها ان الحركة لا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون هو الجسم من حيث انه جسم واما ان يكون معنى زائدا عليه ويمتنع ان يكون الجسم من حيث انه جسم علة فيلزم ان يكون معنى زائدا عليه فهذه مقدمات الاولى ان الحركة لا بد لها من مؤثر فبيانه ان الحركة امر ممكن لذاته لانها غير مستقلة بنفسها وكل ممكن فلا بد له من مؤثر فالحركة لا بد لها من مؤثر اما بيانا انه لا يجوز ان يكون العلة الموجبة للحركة هو الجسم من حيث انه جسم لان الاجسام متساوية في ماهية الجسمية فلو كان الجسم من حيث انه جسم متحركا لكان كل جسم متحركا لان الاستواء في العلة يوجب الاستواء في المعلول لكن ليس كل جسم متحركا لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنة فان قيل لم قلتم ان الاجسام متساوية في الجسمية سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون المحرك هيولى الجسمية فنقول المراد من الجسم ههنا هذه الصورة المحسوسة من الاجسام وبديهة العقل حاكمة بان الصورة المحسوسة من الاجسام مشتركة بينها قوله لم لا يجوز ان يكون المحرك هو الهيولى قلنا هيولى الاجسام العنصرية مشتركة بينها فيلزم ح ما ذكرنا وايضا فلانه لا حقيقة للهيولى الا القابل لا المؤثر فيلزم ان يكون المؤثر من حيث انه مؤثر غير الهيولى قال الشيخ وايضا كل حركة بفرض موجودة في الشيء منسوبة الى قطع مسافة او كيفية او غير ذلك فانها في الحال يعدم من حيث هي كذلك ووجود الحركة في الشيء انما يتحصل بان يكون كذلك وليس شيء مما يوجد للشيء بذاته يعدم عنه او يعدم عنه ما يتعلق بكونه فاذن ليس شيء من الحركات يوجد للشيء بذاته فاذن كل حركة فلها علة محركة التفسير اقول هذا هو الحجة الثانية على ان حركة الجسم ليست لذاته بل لعلة محركة غير ذاته وتقريرها هو انه لو كانت حركة الجسم لذاته لوجب ان يكون كل جزء من الاجزاء المفترضة من الحركة باقيا لان معلول الثابت يجب ان يكون ثابتا ولو كان ثابتا لم يكن حركة لان الحركة انما يوجد ويتحصل بان يعدم في الحال من حيث هي كذلك فيلزم انه لو كان متحركا لذاته لما كان متحركا وما ادى ثبوته الى نفيه كان محالا فان قلت ما ذكرتم ينتقض بالطبيعة فانها محركة لذاتها مع ان الاجزاء المفترضة من الحركة غير باقية قلت الطبيعة انما يقتضي الحركة بشرط زوال حال ملائمة لها فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الحالة الملائمة واذا كان ايجاب العلة معلولها متوقفا على شرط لم يبق ذلك الايجاب عند فوات ذلك الشرط فان قلت اذا جوزتم ذلك في الطبيعة فلم لا تجوزونه في ذات الجسم بان يكون اقتضاؤه الحركة موقوفا على حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة ويحصل السكون عند زوالها مع ان جميع الاحوال بالنسبة الى الجسمية متشابهة

في الكل ولنرجع الى شرح اللفظ اما قوله كل حركة بفرض موجودة في الشيء منسوبة الى قطع مسافة او كيفية او غير ذلك فانها في الحال يعدم من حيث هي كذلك فمعناه ان كل حركة سواء كانت في الاين او الكيف او الكم او الوضع فان الاجزاء المفترضة فيها لا توجد معا قوله ووجود الحركة انما يتحصل بان يكون كذلك معناه ان الحركة انما يتحقق وجودها بان يكون اجزاؤها منقضية لانها غير قارة قوله وليس شيء مما يوجد للشيء بذاته يعدم او يعدم عنه ما يتعلق بكونه هذه مقدمة اخرى من هذه الحجة ومعناه انه لا شيء مما يكون للشيء بذاته يعدم شيء منه مع بقاء الذات ولا يتم هذه المقدمة الا مع هذا القيد قوله فاذن ليس شيء من الحركات يوجد للشيء بذاته لما ذكر المقدمتين صرح بالنتيجة وهو انه لا شيء من الحركات للجسم بذاته قوله فاذن كل حركة فلها علة محركة وتمام هذا الكلام هو ان يقال لما ثبت ان حركة الجسم ليست للصورة الجسمية والا دامت وجب ان يكون لعلة اخرى اما قوة او صورة اخرى قال الشيخ وهذه العلة المحركة ينبغي ان يضاف اليه التحريك وحدها ولا يجوز ان يقال ان الجسم يحرك نفسه بها لانه لو كان الجسم يحرك نفسه بها لكان نفسه تحرك عن نفسه بها فيصير بها محركا ومتحركا لحركة واحدة ولو كان كذلك لكان شيء واحد فاعلا وموضوعا لفعل واحد وهو محال على ما وضعنا في البواقي والمقدمات فاذن الفعل مضاف الى العلة وحدها التفسير اقول هذا هو الحجة الثانية على ان الحركة للجسم ليست لذاته وتقريرها لو كان الجسم فاعلا للحركة وانه قابل لها لكان الشيء الواحد فاعلا وقابلا لفعل واحد والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ظاهر واما بطلان التالي فهو ان نسبة القابل الى الفعل بالامكان ونسبة الفاعل اليه بالوجوب والوجوب والامكان متنافيان ولنرجع الى شرح اللفظ قوله وهذه العلة المحركة ينبغي ان يضاف اليه التحريك وحدها فالمراد منه ان القوة المحركة للجسم مؤثرة في الحركة وحدها قوله ولا يجوز ان يقال ان الجسم تحرك نفسه بالعلة المحركة وهو غير معقول قوله لانه لو كان الجسم تحرك نفسه بها لكان نفسه تحرك عن نفسه بها اعلم ان هذه الشرطية متصلة لكن تاليها عين مقدمها قوله لو كان الجسم تحرك نفسه بها وتاليها قوله لكان نفسه يتحرك عن نفسه بها ومعلوم ان التالي اذا كان عين المقدم كان الكلام هذرا قوله فيصير محركا ومتحركا لحركة واحدة فمعناه ان الجسم ح يصير محركا ومتحركا معا قوله ولو كان كذلك لكان شيء واحد فاعلا وموضوعا لفعل واحد وهو ظاهر قوله وهذا محال على ما وضعناه في البواقي والمقدمات معناه ان كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لفعل واحد محال وهذا وان كان من مبادي هذا العلم لكن الحق ان الشيخ ما وضعه في البواقي والمقدمات قوله فاذن الفعل مضاف الى العلة وحدها لما ابطل بان الجسم لا يجوز ان يكون محركا لنفسه صرح بالنتيجة وهي ان حركة الجسم مضافة الى علة اخرى مغايرة للجسم

قال الشيخ وهذه العلة المحركة اما ان يكون موجودة في الجسم فيسمى متحركا بذاته واما ان لا يكون
موجودة في الجسم بل خارجة عنه فيسمى متحركا لا بذاته والمتحرك بذاته اما ان يكون العلة الموجودة
فيه يصح عنها ان تحركه تارة وان لا تحرك اخرى فيسمى متحركا بالاختيار. واما ان لا يصح عنها
ان لا تحرك فيسمى متحركا بالطبع والمتحرك بالطبع اما ان يكون بالتسخير لحركة علقة بلا ارادة
ويسمى تحركا بالطبيعة واما ان يكون بارادة وقصد ويسمى متحركا بالنفس الفلكية التفسير اقول لما بين
ان المحرك للجسم قوة مغايرة للجسم اراد ان يذكر اقسامها عقيبها وهذا التقسيم قد
ذكر في المباحث ونحن قد لخصنا هناك فلا حاجة الى اعادته الفصل الرابع في انه
لا يجوز ان يتحرك الشيء بالطبع وهو على حالته الطبيعية وفي انه ليس لشيء من الحركات
الطبيعية ملائمة لذاتها قال الشيخ كل ما اقتضاه طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن ان يفارقه
الا والطبيعة قد فسدت وكل جزء من الحركة يفرض للحركة بانصرام زمانا او مسافة فقد
يمكن ان يفارق والطبيعة لم تبطل وكل حركة تتعين في الجسم فانها يمكن ان يفارق
والطبيعة لم يبطل لا محالة فليس شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء المتحرك فاذن
ان وجدت الطبيعة مقتضية للحركة فانها ليست على حالتها الطبيعية وانما يتحرك
لتعود الى الحالة الطبيعية ويبلغها فاذا بلغتها لارتفع الموجب للحركة فامتنع ان
يتحرك فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية الملائمة التي فورقت
بالقسر التفسير اقول الطبيعة لا يقتضي الحركة مطلق وبرهانه ان الطبيعة امر ثابت
الذات والحركة امر منقضية غير ثابت الذات فلو كانت الطبيعة وحدها موجبة
للحركة لكانت الحركة ثابتة الذات فلا يكون الحركة حركة هذا خلف بل الحق ان الطبيعة انما
يوجب الحركة عند حصول حالة غير ملائمة للجسم ح حاول الطبيعة رده اليها اما في
الاين وكالحجر المرمى الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم
فكالذابل ذبولا مرضيا ثم ما دامت الحالة الغير الطبيعية باقية بقيت الحركة
فكانت الطبيعة محركة له لترده الى الحالة الملائمة ويختلف اجزاء الحركة بحسب
اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا وصلت اليه انقطع التحريك
الفصل الخامس في ان الحركة المستديرة لا يكون طبيعية بل ارادية نفسانية قال الشيخ
فهي هرب بالطبع عن حال وكل ما كان كذلك فهو عن حالة غير ملائمة فاذن كل حركة
فعن حالة غير ملائمة وهذه الحركة ينبغي ان يكون مستقيمة ان كانت في المكان لان هذه
الحركة لميل طبيعي وكل ميل طبيعي فعلى اقرب مسافة وكل ما كان على اقرب مسافة
فهو على خط مستقيم فهذه الحركة على خط مستقيم فاذن الحركة المكانية المستديرة
كالتي يكون على مركز خارج عنها ليست عن الطبيعة وكذلك الحركة الوضعية وكيف

تكون الحركة الوضعية بالطبيعة وقد ثبت ان كل حركة بالطبيعة فانها يهرب من الطبيعة عن
حالة غير طبيعية والطبيعة لا يفعل بالاختيار بل انما يفعل انما يفعلها بالتسخير والطبع
ولا تتفنن حركاتها وانما يفعلها فليصح للحركة الوضعية بالطبيعة فيكون للهرب
الطبيعي عن الوضع الغير الطبيعي وكل ما كان للهرب الطبيعي عن شيء غير طبيعي فانه لا يكون
فيه قصد طبيعي بالعود الى ما فارقه بالهرب فاذن الحركة المستديرة الوضعية الطبيعية
لا يكون فيها قصد طبيعي بالعود الى ما فارقته وهذا كذب والذي اوجبه وضعنا الحركة الوضعية
طبيعية فهي اذن غير طبيعية فهي اذن عن اختيار وارادة وبهذا برهن ايضا على الحركة المكانية
المستديرة انها ليست طبيعية فتبين ان كل حركة مستديرة فهي عن قاسر او مبدؤه نفسي الى
قوة محركة بالارادة او الاختيار. التفسير اقول الحركة المستديرة ليست عن طبيعة لان الحركة الطبيعية
هرب عن حال غير ملائمة وطلب لحال ملائمة ولا شيء من الحركة المستديرة كذلك فلا شيء
من الحركة المستديرة بطبيعية واما ان الحركة الطبيعية كذلك فلما ثبت فيما تقدم واما انه
لا شيء من الحركة المستديرة يهرب عن حالة غير ملائمة وطلب لحالة ملائمة واما انها لا يمكن ان
يكون هربا لان كل نقطة يتحرك عنها الجسم بالحركة المستديرة فحركته عنها عين حركته اليها
ح يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع والمهروب عنه بالطبع مطلوبا
بالطبع وذلك محال فاذن الحركة المستديرة ليست هربا بالطبع عن شيء فان قيل ما ذكرتم
ينتقض بالجرم المستقيم الحركة فانه يطلب بحركته نقطة وعند وصولها اليها يفارقها
ويهرب عنها فنقول هربه عنها ليس بعينه توجهها اليها لا يقال ما ذكرتم يلزمكم في الحركة
المستديرة الارادية لان كل نقطة يتحرك عنها الجسم فحركته اليها عين توجهه اليها فيلزم
ما ذكرتم لانا نقول اجاب الشيخ عنه في الاشارات بان قال بل قد يكون ذلك في الارادية
لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات ومعناه ان هذا المحال غير لازم في الحركة الارادية
لان غرض المتحرك بالحركة الارادية امر لا يتم الا بالحركة المستديرة فيكون المطلوبية
والمهروبية بالعرض لا بالذات بخلاف الحركة الطبيعية واما انها لا يمكن ان يكون طلبا لحالة
ملائمة ذاتية فلوجهين احدهما ان الطبيعة اذا اوصلت الجسم الى الحالة المطلوبة قطع
تحريكها فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لكانت منقطعة والتالي محال على ما تعرف
ان شاء الله فالمقدم مثله وثانيهما ان الطلب الطبيعي لكمال غايته لا بد وان يكون على
اقرب الطريق والا لكانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فيكون متوجهة الى
شيء ومنصرفة عنه وذلك محال واقرب الطرق هو المستقيم فاذن كل حركة طبيعية
فهي مستقيمة ويلزم منه ان كل ما يكون مستقيما لا يكون طبيعيا بطريق عكس النقيض فثبت
ان الحركة المستديرة ليست بطبيعية وانها ايضا ليست قسرية لان القسر على خلاف

الطبيعة فاذا لم يكن هناك طبيعة تقتضى امرا امتنع ان يوجد ما يقابل لها فامتنع كونها قسرية فاذن يكون ارادية لان الحركة اما ان يكون قسرية واما ان يكون طبيعية واما ان يكون ارادية لان القوة المحركة اما ان لا يكون موجودة فى المتحرك بل فى شى اخر مباين عنه وهو التحريك القسرى واما ان يكون موجودة فيه وهى اما ان يفعل الحركة باختيار وقصد وارادة وشعور وهى الحركة الارادية واما ان يفعل لغير اختيار وشعور وهى الحركة الطبيعية ولما ثبت انحصار الحركة فى هذه الثلثة وثبت بقسرية والطبيعية انها ارادية فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية لاختلفت ولا يبقى على نهج واحد كالافعال الحيوانية قلت الفعل الذى يفعله الحيوان بالداعية الواحدة لا يكون مختلفا بل يكون على نهج واحد مستمرا لا يتغير فانه ما لم يتغير داعية الحيوان لا يتغير فعله فاختلاف الافعال لازم لاختلاف الاختيار لا انه لازم لنفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد لا يقال بان كل ذى داعية فانه واجب ان يسعر داعيته لانا نقول انا لا نسلم ان الفعل يمكن استمراره لاستمرار داعيته واذا كان كذلك كانت الداعية ممكنة البقاء كانت ممكنة البقاء ابدا وازلا لان الامكان لا يتخصص بوقت دون وقت واذا كانت الداعية الواحدة ممكنة البقاء ازلا وابدا امكن استمرار الفعل الاختيارى ازلا وابدا وعن هذا قال بطليموس ان المختار اذا طلب الافضل وان لم يكن بينه وبين الطبيعى فرق ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله فكل حركة بالطبيعة فهى هرب بالطبع عن حال هذا هو المقدمة الاولى من برهان ان الحركة المستديرة ليست عن الطبيعة قوله وكل ما كان كذلك فهو عن حالة غير ملائمة معناه انه لما كان كل حركة فهى هرب بالطبع عن حالة فاما ان يكون عن حالة ملائمة او غير ملائمة لكنه يمتنع ان يكون عن حالة ملائمة فان الحركة الطبيعية يكون هربا عن حالة غير ملائمة قوله وهذه الحركة ينبغى ان يكون مستقيمة ان كانت فى المكان معناه ان الحركة ان كانت هربا عن حالة غير ملائمة وكانت مكانية فيجب ان يكون حركة مستقيمة والفائدة فى قوله ان كانت فى المكان هو الاحتراز عن الحركات الكيفية قوله لان هذه الحركة بميل طبيعى وكل ميل طبيعى فعلى اقرب مسافة معناه ان الحركة التى هى هرب عن حالة غير ملائمة فطلب لحالة ملائمة وكانت فى المكان فهى لطلب كمال الطبيعى فانت ترى لابد ان يكون على اقرب الطرق لما بينا قوله وكل مكان على اقرب مسافة فهو على خط مستقيم معناه اقرب الطرق هى المستقيمة قوله فهذه الحركة على خط مستقيم معناه ان الحركة الطبيعية يجب ان يكون مستقيمة وهذه نتيجة هذه المقدمة قوله فاذن الحركة المستديرة التى يكون على مركز خارج عنها ليست عن الطبيعة لما ثبت ان كل حركة طبيعية فهى مستقيمة فهذا يلزمه ان كل ما ليس بمستقيمة من الحركات فليست بطبيعية بطريق انعكاس النقيض

قوله ولذلك الحركة الوضعية معناه ان الحركة الوضعية الدورية ايضا ليست عن الطبيعة بعين هذا البرهان واعلم ان حركات الافلاك كلها دورية الا ان الحركة الاقصى ليست مكانية بل وضعية وحركات سائر الافلاك مكانية قوله وكيف يكون الحركة الوضعية بالطبيعة وقد ثبت ان كل حركة بالطبيعة فانها هرب عن الطبيعة عن حالة غير ملائمة وهذه المقدمة قد ثبت بما مر قوله والطبيعة لا يفعل بالاختيار بل انما يفعل ما عليها بالتسخير والطبع ولا تتغير حركاتها اعلم انه لما ثبت ان كل حركة طبيعية فهى هرب عن حالة غير ملائمة فنقول الحركة الدورية لا يمكن ان يكون كذلك لما بينا ان كل نقطة تتحرك عنها الجسم بحركة مستديرة فهربه عنها هو عين طلبه لها فيكون الشى مقصودا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وذلك محال فان لقائل ان يقول ما ذكرتم من المحال لازم من الحركة الدورية الارادية فاجاب عنه بان الطبيعة لا يفعل بالاختيار بل انما يفعل على نهج واحد ولا يختلف افعالها وحركاتها واذا كان كذلك فلا يمكن ان يكون شى واحد مطلوبا بالطبيعة ومهروبا عنها بخلاف الارادة فانه من الجائز ان يكون غرض المريد والمختار لا يحصل الا بالحركة الدورية فالمطلوب بالذات هو ذلك الغرض والحركة الدورية انما يكون بالعرض قوله بل يصح الحركة الوضعية بالطبيعة فيكون للهرب الطبيعى عن الوضع الغير الطبيعى وكل ما كان للهرب الطبيعى عن شى غير طبيعى فانه لا يكون فيه قصد طبيعى بالعود الى ما فارقه بالهرب فان الحركة المستديرة الوضعية لا يكون فيها قصد طبيعى بالعود الى ما فارقه وهذا كذب معناه ان الحركة الوضعية الدورية لو كانت طبيعية لكانت للهرب عن حالة غير طبيعية وكل ما كان يهرب بالطبع عن حالة غير طبيعية فلا يكون قصد الى ما فارقه بالعود ينتج ان الحركة الوضعية لو كانت طبيعية لما كان فيها قصد بالعود الى ما فارقه لكن كل حركة دورية فان كل نقطة تتحرك عنها فان الحركة عنها بعينها قصد الى الحركة اليها فيلزم ان يكون الشى الواحد مقصودا وان لا يكون مقصودا وهذا محال قوله والذى اوجبه وضعنا الحركة الوضعية طبيعية معناه ان هذا المحال انما لزم من الحركة الوضعية طبيعية وما لزم عنه المحال فهو محال فكون الحركة الوضعية طبيعية محال فهى اذن عن اختيار وارادة اعلم انا لما ذكرنا ان الاقسام ثلثة الحركة القسرية والارادية والطبيعية فلا يلزم من دفع الحركة الطبيعية اثبات الحركة الارادية لكن لما ابطلنا ذلك بما ذكرنا لزم هذا وباقى الكلام يعرف بما ذكرنا الفصل السادس فى ان الحركة قابلة للقسمة بالقوة لا الى نهاية ولا فى غاية السرعة ولا فى غاية البطوء قال الشيخ فصل فى انه لا يمكن ان يكون حركة مكانية غير متجزية على ما يراه القائلون بجزء غير متجز ولا فى غاية السرعة ولا فى غاية البطوء ان امكن وجود حركة غير متجزية امكن وجود مسافة غير متجزية ووجود مسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى والثانى محال كما تبين فالمقدم محال واذا كانت الحركة مطابقة للمسافة

والمسافة تجري الى غير النهاية فالحركة لا تنتهي في التجزئة **التفسير** اقول هذا هو البرهان على ان الحركة قابلة للقسمة لا الى نهاية وتقريره ان نقول ان كانت المسافة قابلة للقسمة لا الى نهاية كانت الحركة ايضا كذلك والمقدم حق لما بينا والتالي مثله بيان الشرطية من وجهين احدهما ان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة اذا كانت قابلة للقسمة كانت الحركة ايضا كذلك وثانيهما انه اذا قطع الحركة مسافة متجزية بجزء من الحركة ان فرضنا انه غير قابل للقسمة فلا شك ان الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيلزم ان يكون ذلك الجزء من الحركة منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وهذا الخلف انما لزم من فرضنا تلك الحركة غير منقسمة فيلزم كونها منقسمة وهو المطلوب **قال الشيخ** ونقول ان الحركة ان كانت مؤلفة من حركات لا تتجزى لم يجز ان يكون حركة اسرع من حركة وابطأ من حركة الا والاسرع اقل سكنات والابطأ اكثر سكنات والا فليقطع جرم ما في وقت ما حركة غير متجزية مسافة ما فتلك المسافة ان كانت متجزية فالحركة عليها متجزية وقد فرضت غير متجزية وان كانت متجزية فالابطأ يقطع في ذلك الزمان اما مثلها واما اكثر منها واما اقل منها فان قطع مثلها فليس ابطأ وان قطع اكثر فهو اسرع وان قطع اقل فقد تجزأت المسافة وهذا كله خلف لكن من الظاهر ان الحركة يكون اسرع من حركة لا لبطالة بسبب السكنات فنحن نعلم ان السهم في نفوذه والطاير في طيرانه ان كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزى وهي في انفسها لا اسرع منها لم يخل اما ان يكون مركبة منها بلا تخلل سكنات او تكون يتخلل سكنات قليلة جدا بالقياس الى الحركات فان كان بلا تخلل السكنات فيجب ان يكون حركة السهم والطاير مساوية لحركة الشمس الشرقية او اسرع منها وهذا محال وان كان يتخلل السكنات وهي اقل من الحركات فيجب ان يكون فضل حركة الشمس عليها اقل من الضعف لكن ليس بينهما نسبة يعتد بها فاذن ليس حركات لا تتجزى ولا في غاية السرعة والابطاء وليست السرعة والابطاء بسبب تخلل السكنات بل قد يكونان في نفس الحركة وهي متصلة لشدتها وضعفها **التفسير** اقول هذا هو الحجة الثالثة على ان الحركة غير مركبة من اجزاء لا تتجزى ولا بد من تقديم تعريف ماهية البطء والسرعة اعلم ان الحركة السريعة هي التي تقطع مسافة اطول في الزمان المساوي او التي تقطع المثل في زمان اقل واذا عرفت هذا فنقول البطء في الحركات ليس لتخلل السكنات لانه لو كان كذلك فاذا قدرنا طايرا مثلا يطير من اول اليوم الى نصفه ولا يقف البتة ويقطع بطيرانه مسافة معينة ولا شك ان الشمس بحركتها اليومية تقطع ربع الفلك فلو كان التفاوت بين حركة الشمس وحركة الطاير لتخلل سكنات فيما بين حركات الطاير كانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الطاير الى حركاته كنسبة زيادة حركات الشمس على حركات الطاير

في السرعة لكن حركة الشمس زايد على حركات الطاير بالاف مؤلفة فسكنات الطاير زايدة على حركاته بالاف مؤلفة ولو كان كذلك لما ظهرت تلك الحركات القليلة في تلك السكنات الكثيرة وليس الامر كذلك لانا لا نحس في حركات الطاير شيئا من السكنات البتة فعلم ان التفاوت بين الحركتين ليس لتخلل السكنات واذا ثبت هذا لزم كون الحركة متجزية لانها لو كانت غير متجزية فاذا قطع جرم ما مسافة بتلك الحركة الغير المتجزية فاما ان يكون تلك المسافة متجزية واما ان لا يكون ومحال ان يكون متجزية والا لكانت الحركة فيها متجزية وقد فرضناها غير متجزية ومحال ان لا يكون متجزية لان الابطأ اما ان يقطع في ذلك الزمان مثلها او اكثر منها او اقل منها ومحال ان يقطع مثلها والا لما كان ابطأ ومحال ان يقطع اكثر منها والا لكان اسرع ومحال ان يقطع اقل منها والا لتجزأت المسافة وقد فرضناها غير متجزية فثبت ان كون الحركة غير متجزية يفضي الى احد هذه المحالات وكان محالا ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب واعلم ان هذا الكلام ظاهر الى قوله لكن من الظاهر ان الحركة يكون اسرع من حركة واما ما بعد فليس بظاهر ولا افهمه

الفصل السابع في الحركة الواحدة

قال الشيخ **فصل في الحركة الواحدة** الحركة قد يكون واحدة بالجنس وقد يكون واحدة بالنوع وقد يكون واحدة بالشخص والحركة الواحدة في الجنس هي التي يقع في مقولة واحدة او في جنس واحد من الاجناس التي تحت تلك المقولة مثل النمو والذبول فانهما واحد بالجنس اي في الكم ومثل التسخن والتبرد فانهما واحد بالجنس اي في الكيف والتسخن والتبرد واحد في الجنس الاقرب لانه في الكيفية الانفعالية والحركة الواحدة في النوع هي التي اذا كانت ذات جهة مفروضة كانت في نوع واحد وعن جهة واحدة الى جهة واحدة وفي زمان ما ومثل تبيض ما تبيض وتسخن ولذلك الصعود الصعود والتسفل ويقال حركة واحدة بالشخص التي يكون مع ذلك كلها من متحرك واحد بالشخص في زمان واحد ويكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها والحركات المتفقة في النوع لا ينفصل وهذا بين بنفسه **التفسير** اقول الحركة اما ان يكون واحدة بالشخص واما ان يكون واحدة بالنوع واما ان يكون واحدة بالجنس اما الواحدة الشخصية في الحركة فانما يتحقق عند وحدة موضوعها وزمانها وما هي فيه اما وحدة الموضوع فامر لا بد منه في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين ممتنع ان يكون بعينه موجودا في الجسم الآخر وكذلك وحدة الزمان فان الجسم اذا عاد بياضه بعد زواله لم يكن العايد هو الاول لاستحالة اعادة المعدوم فكذلك الحركة لا بد لها في وحدتها من وحدتها واما انه لا بد مع وحدتها من وحدة ما فيه الحركة فلانه يمكن ان يكون متحركا يقطع مسافة ويتمم ويستحيل مع ذلك بحيث يكون ابتداء هذه الحركات وانتهاؤها واحدا فيكون هناك الزمان والموضوع واحدا والحركة ليست واحدة فالحركة الواحدة هي التي

موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة واما وحدتها النوعية فانما تتحقق باتحاد ما عنه الحركة وما اليه
وما فيه واما وحدتها الجنسية فانما تتحقق باشتراكها في جنس اما عال واما سافل والمرجع
الى شرح الفاظ الكتاب اما قوله الحركة قد يكون واحدة بالجنس وقد يكون واحدة بالنوع
وقد يكون واحدة بالشخص فالمراد منه ان الوحدة الواقعة في الحركة على ثلثة اوجه على ما ذكرناه
قوله والحركة الواحدة في الجنس هي التي تقع في مقولة واحدة او في جنس واحد من الاجناس
التي تحت تلك المقولة مثل النمو والذبول فانهما واحد بالجنس اي في الكم ومثل التسود
والتبيض فانهما واحد في الجنس اي في الكيف والتسخن والتبرد واحد بالجنس الاقرب
لانه في الكيفية الانفعالية فالمراد ان الحركات كلها ان كانت مكانية او في الكيفية او في
الكمية فهي متحدة في الجنس العالي وان اتفقت في الجنس الاسفل كالصاعد والهابط
وكالانتقال من البياض الى السواد وبالعكس فهي متحدة في الجنس الاسفل قوله
والحركة الواحدة في النوع هي التي ان كانت ذات جهة مفروضة كانت في نوع
واحد وعن جهة واحدة الى جهة واحدة وفي زمان ما ومثل تبيض ما يتبيض وتسخن
ما يتسخن وكذلك الصعود للصعود والتسفل للتسفل هذا الكلام فيه تشويش
واضطراب لان قوله الحركة الواحدة في النوع هي التي ان كانت ذات جهة مفروضة
كانت في نوع واحد يشعر بان الحركة ان كانت في جهة غير موجودة كانت في نوع واحد
لان الجهة المفروضة هي التي لا يكون موجودة في الخارج لكن يقدرها الذهن ويفرضها
وهذا الكلام غير مستقيم قوله وعن جهة واحدة الى جهة واحدة وفي زمان ما واحد
فاعلم ان اتحاد الزمان ليس بشرط لاتحاد الحركة في النوع لان الزمان من عوارض الحركة
واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروض فالحركة الواحدة بالنوع هو ان
لا يختلف ما منه الحركة وما اليه وما فيه الحركة وعدم اختلاف الزمان ليس بشرط قوله ويقال
حركة واحدة بالشخص للتي يكون مع ذلك كله من متحرك واحد بالشخص في زمان واحد
فالمراد منه هو ان وحدة الحركة بالشخص انما تتحقق بوحدتها في الجنس والنوع ووحدة
المتحرك والزمان قوله ويكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال
فيها فالمراد منه ان وحدة الحركة الشخصية وحدة اتصالية حتى لو قدرنا محركا حرك
جسما وقبل انقطاع تحريكه او معه يوجد محرك آخر كما لو قدرنا مقناطيسا يجذب
الحديد ثم فسدت طبيعته في آن وهناك ومقناطيس آخر في ذلك الزمان
بحيث لا يكون بين تعطيل الاول وابتداء الثاني بالتاثير فاصلة كانت الحركة الاولى
واحدة ولذلك اي المسخن بنيران متصلة فان ذلك التسخن يكون واحدا مستمرا
اللهم الا ان في تلك الحركة بسبب نسبتها الى المحركات انقسام لكن مثل هذا الانقسام

لا يبطل الوحدة الاتصالية كما ان الحركة الفلكية مع اتصالها يعرض لها انقسامات
بسبب الشروق والغروب والمسامتات قوله والحركات المتفقة في النوع
لا يتضاد وهذا امر بين بنفسه لان الاختلاف في الماهية شرط التضاد الفصل
الثامن في لطائف الحركات قال الشيخ فصل في تطابق الحركات الحركات المتطابقة
يعني بها التي يجوز ان يقال لبعضها اسرع من بعض او ابطا او مساوله في السرعة
ولما كان الاسرع هو الذي يقطع شيئا مساويا لما يقطعه الآخر في زمان اقصر او الذي
يقطع في زمان مساو ازيد مما يقطعه الاخر والمساوي في السرعة هو الذي يقطع في مثل
الزمان مثل ما قطع الثاني فيجب ان يكون الشيء الذي فيه الحركة بحيث يمكن ان يقال لها ان بعضها
مساو لبعض وازيد وانقص اما مطلق مثل خط لخط وارتفاع لارتفاع وبياض لبياض
واما غير مطلق وذلك الذي هو غير مطلق هو على وجهين اما ان يكون في بالقوة مطلقا
مثل المثلث للمربع فان في قوة بعض المثلثات ان يقطع سطحه اجزاء ثم يهندم منها مربع
واما في القوة بحسب التوهم مثل القوس المستقيم فانه لا يجوز ان يكون قوس مثل المستقيم
البتة بالفعل اذ المساوي هو الذي ينطبق على الشيء فلا يفضل عليه ولكنه في القوة والتوهم
قد يتوهم مساويا له لانه يمكن ان يتوهم المستدير مستقيما والمستقيم مستديرا هذا واما ما
يكون لا بالقوة ولا بالفعل ولكن بحيل نسبته الى شيء ما مثل نسبته مثل بياض وسواد
كل واحد منهما في الغاية او شدة كل واحد منهما الزائدة على المتوسط مشتبه لشدة
الآخر او كان بعد شدته وسعته من احد الطرفين كبعد الاخر من مقابله فالحركات
المتطابقة في الحقيقة هي التي بالقسم الاول وهي التي نوع ما فيه الحركة فيها جميعا واحد
ثم القسم الثاني واما الثالث والرابع فمجازيان وابعدها الرابع التفسير الحركات
قد يكون متطابقة وقد لا يكون والحركات المتطابقة هي ان يكون بعضها اسرع من بعض او
ابطا او مساوله في السرعة والسريع هو الذي يقطع مسافة في مثل ما قطع الاخر ما زاد
ان التفاوت بين حركتين في السرعة والبطء فلابد من اعتبار حال ما فيه الحركة فان امكن
بين الشيئين اللذين فيهما الحركة مقايسة بالزيادة والنقصان امكنت المقايسة بين
الحركتين في السرعة والبطء والا فلا واذا عرفت ذلك فنقول اما الحركة المكانية فان
مسافتها قد يكون متطابقة بالفعل مثل خط لخط وارتفاع لارتفاع وقد يكون متطابقة
بالقوة مثل المثلث والمربع فانهما لا يتطابقان الا بان يقطع احدهما قطعا ثم يرد
الى نظام يحصل منه الاخر وقد يكون متطابقة بالتوهم وان لم يكن ممكنة كتطابق المستدير
والمستقيم لانه يمكن ان يتوهم بينهما المساواة فيحصل الانطباق وهذه المقايسة
وهمية واذا عرفت انواع مقايسة المسافات عرفت انواع مقايسة الحركات

الماثية واما الحركة في الكيف فقد يكون هذه المتقابلة فيها قريبة وقد تكون بعيدة اما القريبة فهي ان
يتشابه ابتدائهما ونهايتهما مثل ان ياخذ كل واحد منهما من السواد الحالك ويتوجه
الى البياض اليقق فانه ابتدايا معا وانتهيا معا فهما متساويان في السرعة والا فاحدهما
اسرع واما البعيدة فان يكون الاعتبار بالضد مثل ان ياخذ الاول من السواد الى البياض
والاخر من البياض الى السواد فان ابتدا احدهما لا من السواد بل من شئ قريب من السواد
وجب ان يكون الاخر في الجانب الاخر كذلك وبالجملة فيكون فيه المبدأ او المنتهى في احد
الجانبين شبيها بالجانب الاخر فان تساويا زمانهما فقد تساويا في السرعة والا فاحدهما
ابطأ واما في الكم فالامر فيه ما ذكرناه في الكيف **الفصل التاسع** في تضاد الحركات
وفيه مسائل المسئلة الاولى في حد الضدين قال الشيخ **فصل في تضاد الحركات**
فنقول اولا ان الضدين هما اللذان موضوعهما واحد وهما ذاتان يستحيل ان يجتمعا فيه ولا
يستحيل ان يتعاقبا عليه وبينهما غاية الخلاف **التفسير** اقول هذا التعريف مشتمل على قيود
الاول هما اللذان موضوعهما واحد اعلم انا قد عرفت الموضوع وذكرنا انه يقع على معاني
مختلفة والمراد هاهنا الموجود المتقدم بنفسه المقوم لما يحل فيه واعلم ان الموضوع على هذا
التفسير اخص من المحل لان المحل ينقسم الى ما يتقوم بالحال فيه وهو الهيولى والى ما يتقوم
بنفسه ويتقوم الحال فيه والقيد الثاني قوله وهما ذاتان يستحيل ان يجتمعا فيه لابد وان
يشترط في الضدين كونهما ذاتيين وجوديين اذ لو كان احدهما وجوديا والاخر عدميا
لكان التقابل بينهما تقابل التضاد بل يكون تقابل السلب والايجاب او تقابل العدم
والملكة القيد الثالث قوله ولا يستحيل تعاقبهما وهذا اولى من قول القائل هما الزايلان
المتعاقبان لانه لا يجب تعاقب الضدين بل يجوز خلو الشئ الواحد عن الضدين القيد الرابع
قوله وبينهما غاية الخلاف واتى ذكر هذا القيد ليحترز عن المثلين اذ لا يجوز اجتماعهما في
محل واحد وهما ذاتان لكن ليس بينهما غاية الخلاف المسئلة الثانية في بيان علة تضاد
الحركات **قال الشيخ** وبعد ذلك فنقول ان تضاد المتحركين لا يوجب بين الحركات تضادا
وليس تضاد الحركات هو ان المتحركين متضادان فانه قد يتحرك اشياء متضادة
حركة واحدة بالنوع كما قد يتحرك حار وبارد حركة واحدة بالنوع ولو كان تضاد
الحركات لانها عن متحركات متضادة لكان الاثنان من الاضداد يتحركان حركة واحدة
فان تضاد المتحركين ليس هو الموجب لتضاد الحركتين وايضا لو كان تضاد الحركتين
لاجل تضاد المتحركين بان يكون حقيقة تضادهما هو تضاد المتحركين لكان كل حركتين
متضادتين عند ضدين وذلك كذب لان بعض الاشياء يوجد هو بعينه متحركا حركتين
متضادتين لوجود احد الضدين لها وذلك كشئ واحد يسخن مرة ويبرد اخرى

الى العلو تارة والى السفل اخرى فليس اذن يتعلق حقيقة التضاد في الحركات المتضادة بتضاد
المتحركات ولا ايضا بالزمان لان الحركات كلها يتفق في نوع الزمان فاذا قلنا ليس كما
من زماني حركتين مختلفتين مختلفا وكل ما يتضاد به الحركات مختلف لزم ان الزمان
لا تتضاد به الحركات فتبين ان الزمان لا يوجب البتة تضادا في الحركات ولا يكون له التضاد
في الحركات ولا ايضا تضاد الحركات هو تضاد ما فيه تتحرك لانه قد يوجد الحركات
متضادة وان تكن في مسافة واحدة او طريق واحد اعني كيفيتين متضادتين
بل تضاد الحركات هو تضاد الاطراف والجهات اذ كانت الحركات انما تختلف اما
في جهاتها التي منها واليها واما في هذه ما فيه تتحرك واما في المحرك بها واما في المتحرك بها واما
الزمان **التفسير** اقول ينبغي ان يعلم ان الحركة متعلقة بامور ستة المحرك والمتحرك وما فيه
الحركة وما منه وما اليه والزمان فيجب ان يتعلق تضاد الحركات باحد هذه الامور الستة
فنقول تضادها ليس لتضاد المتحركات لانه قد يوجد تضاد المتحرك ولا يوجب تضاد
الحركة وقد يوجد تضاد الحركة ولا يوجد تضاد المتحرك اما الاول فلان حركة الحجر قسرا
الى فوق مساوية لحركة النار الى فوق طبعا مع تضاد المتحركين واما الثاني فلان
حركة الحجر بالطبع الى السفل وبالقسر الى فوق متضادتان مع ان المتحرك واحد وبهذا
يعلم ان التضاد بينهما ليس لتضاد المحركات وليس التضاد بينهما لتضاد الزمان
لانه لا تضاد في الازمنة وبتقدير ذلك فهي عارضة للحركة وتضاد العوارض لا يوجب
تضاد المعروضات وليس ايضا تضادهما المسافة فان المسافة بين السواد والبياض
واحدة مع ان الحركة من احدهما مضادة للحركة من الاخر اليه وكذلك المسافة بين العلو
والسفل واحدة والانتقال من احدهما الى الاخر يضاد الانتقال من الاخر اليه
فبقي ان يكون علة تضاد الحركات تضاد ما منها وما اليها وهو المطلوب ولنرجع
الى شرح الفاظ الكتاب قوله ان تضاد المتحركين لا يوجب بين الحركات تضادا
معناه ان تضاد المتحركين ليس علة لتضاد الحركات وليس تضاد الحركات هو عين
تضاد المتحركين قوله فانه قد يتحرك اشياء متضادة حركة واحدة بالنوع كما قد
يتحرك حار وبارد حركة واحدة بالنوع فالمراد منه ما ذكرنا من حركة الحجر قسرا الى فوق
وحركة النار طبعا الى فوق فالحركات واحدة بالنوع والحركات المتحدة في النوع
لا تتضاد البتة قوله ولو كان تضاد الحركات لانها عن متحركات متضادة لكان
الاثنان من الاضداد يتحرك حركة واحدة معناه ان تضاد المتحرك لو كان علة
لتضاد الحركات لزم تضاد الحركات المتفقة في النوع وهو محال قوله فاذن تضاد
المتحركين ليس هو الموجب لتضاد الحركتين لما ذكر الدليل اردفه بالنتيجة قوله

ولما كان تضاد الحركتين لاجل تضاد المتحركين بان يكون حقيقة تضادهما هو تضاد المتحركين لكان كل
حركتين متضادتين عن ضدين متضادين ولو كان تضاد الحركتين معللا بتضاد المتحركين لعدم
تضاد الحركتين عند عدم تضاد المتحركين لانتفاء المعلول عند انتفاء العلة قوله وذلك كذب
لان لبعض الاشياء يوجد هو بعينه متحركا حركتين متضادتين لوجود حد التضاد لهما وذلك
كشئ واحد يسخن مرة ويبرد اخرى ويصعد مرة ويسفل اخرى فالمراد منه ان الحركات
المتضادة قد يوجد مع عدم تضاد المتحرك لانها يوجد مع وحدة المتحرك قوله فليس
ان تعلق حقيقة التضاد في الحركات المتضادة بتضاد المتحركات معناه لما ثبت
ما ذكرنا لزم ان لا يكون تضاد الحركات معللا بتضاد المتحركات وبعين هذا البرهان يعلم انه
غير معلل بتضاد المحركات ولما كان هذا ظاهرا عند العقل لاجرم لم يصرح به الشيخ بقوله
على فهم المتعلم قوله ولا ايضا بالزمان لان الحركات كلها يتفق في نوع الزمان فاذا
قلنا ليس شئ من زماني حركتين مختلفا وكل ما يتضاد به الحركات مختلف لزم لا يتضاد
به الحركات فالمراد منه ان تضاد الحركات ليس لتضاد الزمان لان الآن منه غير مختلف
في الماهية وكل ما لا يختلف في الماهية فلا يوجب تضادا بين الشيئين والا ومنه لا
يوجب تضادا في الحركات قوله ولا ايضا تضاد الحركات هو لتضاد ما فيه يتحرك لانه
قد يوجد حركتان متضادتان تسلكان مسافة واحدة او طريقا واحدا بين كيفيتين متضادتين
ان تضاد الحركتين لا يتعلق بتضاد ما فيه الحركة اعني المسافة او الطريق لانه قد يوجد
تضاد الحركات مع عدم تضاد ما فيه الحركة كما ذكرنا قوله بل تضاد الحركات هو تضاد
الاطراف اذا كانت الحركات انما تختلف اما في جهاتها واما في ماهية ما فيه يتحرك واما
في المحرك لها واما المتحرك بها او الزمان معناه انه لما ثبت ان الحركة متعلقة بامور
ستة وثبت ان تضادها ليس لتضاد المحرك والمتحرك وما فيه الحركة والزمان لزم ان
يكون تضادها لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة وهو الاطراف والجهات وهو المطلوب
المسئلة الثالثة في ان الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة قال الشيخ فاذا ثبت هذا
فنقول الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة المكانية لانها لا تضادان في الجهات
وكل حركتين متضادتين متضادتا الجهات وانما قلنا ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة
في الجهات لان المستديرة لا جهة لها بالفعل لانها لا نهاية لها بالفعل لانها متصلة واحدة
ثم ان فرض جهتان وطرفان المشتركان للمستقيم والمستدير كان توجه المستدير اليها
جميعا بالسواء وكل فرض جهتان متضادتان للضدين امتنع ان يكون توجه احدهما
اليها بالسواء التفسير اقول لما ثبت ان تضاد الحركات لتضاد الاطراف والجهات
لزم ان لا يكون بين الحركة المستقيمة والمستديرة تضاد لان الحركات المستديرة لا طرف لها

بالفعل وان فرض لها طرف لكن هو بعينه مبدأ ومنتهى وتضاد الحركات لتضاد مبدئها
وغايتها المسئلة الرابعة في ان الحركات المستديرة لا تتضاد قال الشيخ ونقول انه
لا تضاد فيما بين الحركات المستديرة لانها لا تختلف في النهايات والاطراف وكل حركتين
متضادتين فمختلفتان في النهايات بل متضادتان ولكن قد يظن ان تقع بين بعض
الماخذ فيها تضاد وذلك غير حق لانه اذا فرض في المدار ماخذا جهتين مختلفتين
كان معناه ان احدى الجهتين هي من نقطة الى اخرى والاخرى من الاخرى الى الاولى
ولكن ايهما اخذ الاتجاه في الحركة عليه من نقطة الى اخرى فان ذلك الاتجاه في الحركة
في باقي المدار يفعل خلاف ما فعل في الاول فالحركتان اللتان يفعلان احدهما في مدار
ما اتجاها من نقطة الى اخرى ويفعل الاخرى في ذلك المدار اتجاها من النقطة الاخرى
الى الاولى فان كل واحد منهما يفعل بعد ذلك الاتجاه بعينه ما فعله الاخر ولكن يقع معا
كل واحد منهما المتشابه لفعل الاخرى حركتين مختلفتين من المدار فكل واحد منهما ما
فعله مثل الاخر ولكن مختلفان باختلاف جزئي المدار واختلاف جزئي المدار ليس
اختلافا الا بالعدد فقط وكل اختلاف موجب للتضاد فليس هو اختلافا قرن
بالعدد فقط فاذن اختلاف جزئي المدار ليس اختلاف الا بالعدد فقط وكل اختلاف
موجب للتضاد فليس هو اختلاف قرن بالعدد فقط فاذن اختلاف جزئي المدار
ليس اختلاف ما يوجب التضاد وليس ههنا الا هذا الاختلاف فليس اذن اختلاف
الجهات ههنا موجبا للتضاد فاذن ان امكن ان تضاد الحركتان المكانيتان فيهما
المستقيمتان وبين ايهما الآخذتان في خط واحد المختلفتان في المبدأين والجهتين
فضد الهابطة الصاعدة وضد المتيامنة المتياسرة التفسير اقول الحق ان الحركات
المستديرة لا تتضاد لانا بينا ان تضاد الحركات لمغايرة الاطراف والنهايات اعني الاطراف والنهايات صح
ما منه وما اليه وفي الحركات المستديرة لا يتحقق وانما ما يظن من ان الحركة مثلا على
التوالي تضاد الحركة لا على التوالي فظن باطل لان كل واحد منهما يفعل مثل ما فعل
الاخر لكن في النصف الاخر من ذلك المدار مثلا المتحرك من السرطان الى الجدي
على التوالي مسافة الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحرك
من السرطان الى الجدي على التوالي مسافة الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو
والصعود بالعكس فقد فعل كل واحد منهما ما فعله الاخر لكن في النصف الاخر
من الفلك لما كان متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية والاطراف
والنهايات ايضا متساوية في الماهية فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات فهي اذن
غير متضادة ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله نقول انه لا تضاد بين الحركات

المستديرة هذا هو المطلوب قوله لانها لا تختلف في النهاية وكل حركتين متضادتين
مختلفتين في النهايات بل تتضادان هذا هو البرهان على المطلوب وتقريره هو ان
كل حركتين متضادتين مختلفتان في المبادي والنهايات بل تتضادان والحركات
المستديرة لا تختلف في المبادي والنهايات فشيء لا شيء من الحركات المستديرة بمتضاد قوله
ولكن قد يمكن ان يتوهم بخلاف الاخذ فيها تضادا وذلك غير حق فالمراد منه ما ذكرنا
انه يظن ان الحركة على التوالي تضاد الحركة لا على التوالي وذلك ظن باطل لما بينا
والشيخ طول الكلام هنا والمقصود ما ذكرنا المسئلة الخامسة في ان تضاد الحركات
ليس للحصول في نفس الاطراف بل في التوجه اليها **قال الشيخ** وهذا التضاد غير متعلق بنفس
الطرفين بان يصيبا بل بجهتيهما ولو كان نفس الطرفين موجبه لما كان تضاد الا عند موافاة
النقطة الغائية ولو كان كذلك لما كان التضاد الا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك لما كان
بين الحركات الموجودة تضاد موجود ولكن بين الحركات الموجودة تضاد موجود لما تبين
فاذن ليس التضاد بينها للوصول الى النهايات المتضادة بل للاتجاه اليها واما بيان ان في الحركات
الموجودة تضادا موجودا فلانه قد يوجد حركتان لا يجتمعان معا وهما مستقيمتان ويتعاقبان
ان يتعاقبا على الموضوع وكلاهما ذاتان ثم قد يوجد فيها ما يخالف خلافا لا يمكن ان يكون
بين حركتين خلاف فوقه وهما المتجاذبتان في الاتجاه الى ضدين وعن ضدين ومنها ما يخالف
خلافا ليس بالغاية وهما المتجاذبتان في الاتجاه لا على ذلك الوجه وكل شيئين على الصفة
الاولى فضدان فاذن في الحركات المستقيمة تضاد وهذا برهان يدل على الحد ايضا ونختم ها هنا
القول في الحركات المتضادة ولنشتغل بما شكلناه في الحركات المستقيمة الى غيرها **التفسير**
اقول استدل على ان تضاد الحركات ليس للحصول في نفس الاطراف بل للتوجه اليها
وتقريره هو انه لو كان التضاد للحصول في نفس الاطراف لما كان بين الحركات الموجودة
تضاد موجود والتالي محال فالمقدم مثله فاذن التضاد للتوجه الى الاطراف بيان الشرطية
هو انه لو كان الحركات متعلق بنفس الطرفين لما حصل التضاد الا عند موافاة النقطة
الغائية ولو كان كذلك لما كان التضاد حاصلا الا عند انتهاء الحركات ولو كان كذلك
لما كان بين الحركات الموجودة تضاد موجود اما بطلان التالي فلان الحركات الداخلة
تحت جنس واحد مثل التسود والتبيض متضادان لان التسود والتبيض متوافقان
في الجنس ومتشاركان في الموضوع وهما معنيان وجوديان وبينهما غاية الخلاف
الذي بينها وبين التصفر وغيره فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك واما
في النمو والذبول فلكل واحد منهما حد محدود في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف
فهما متضادان وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف واما الحركة المكانية المستقيمة

فلان الصاعدة منها ضد للهابطة لانهما لا يجتمعان معا ويتعاقبان على موضوع واحد
وبينهما غاية الخلاف وكذلك الحركة المتيامنة والمتياسرة فثبت ان تضاد الحركات
ليس للوصول الى الغايات المتضادة بل للتوجه اليها ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله وهذا التضاد غير متعلق بنفس الطرفين بان يصيبا بل بجهتيهما معناه ان تضاد الحركات
ليس لتضاد الطرفين المتقابلين المتضادين بل يتعلق بتضاد الجهتين قوله ولو كان نفس
الطرفين موجبه لما كان تضاد الا عند موافاة النقطة الغائية معناه ان الموجب لتضاد
الحركتين لو كان هو الحصول في الطرفين المتضادين لم يحصل التضاد الا عند الحصول في
الطرف وعند الحصول ينتهي الحركة ومع لا يوجد التضاد حاصلا عند الحركة فلا يوجد التضاد
حاصلا بين الحركات الموجودة قوله لكن بين الحركات الموجودة تضاد موجود لما تبين
فهذا هو استثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم وهو انه ليس التضاد بين الحركات
للوصول الى الغايات المتضادة بل للتوجه اليها قوله واما بيان ان في الحركات الموجودة
تضادا موجودا فمن ههنا شرع في بطلان التالي قوله قد يوجد حركتان لا يجتمعان وهما
مستقيمتان هذا هو الحجة على ان التضاد حاصل بين الحركات الموجودة والشيخ قررها
في الحركة المستقيمة اما انه قد يوجد حركتان لا يجتمعان معا وهما مستقيمتان ويتعاقبان
على الموضوع وكلاهما ذاتان ثم قد يوجد فيها ما يخالف خلافا لا يمكن ان يكون من حركتين
خلاف فوقها وهما المتجاذبتان في الاتجاه عن ضدين الى ضدين اعلم انه قد يكون حركتان
مستقيمتان لا يجتمعان معا ويتعاقبان على موضوع واحد وهما معنيان وجوديان بالاتفاق
والاتفاق في انهما مختلفان ثم الاختلاف بينهما اما ان يكون اختلافا لا يمكن ان يكون بين
حركتين مختلفتين خلاف فوقه وهما حركتان مختلفتان في التوجه عن ضدين مثل الحركة
الهابطة والصاعدة واما ان يكون الاختلاف بينهما اختلافا ليس في الغاية بل يمكن ان يكون
بين حركتين خلافا دونه وكل حركتين وقعتا على الصفة الاولى فمتضادان قوله فاذن في
الحركات المستقيمة تضاد لما ذكر البرهان اردف بالنتيجة قوله وهذا برهان يدل على الحد ايضا
اقول ان عني به ان هذا الكلام يدل على ان حد الضدين ما ذكر فهذا مناقض ما ذكر في المنطق
ان الحد لا يكتسب بالبرهان قوله ونختم ههنا القول في الحركات المتضادة ولنشتغل بما شكلناه
في الحركات المستقيمة الى غيرها لما اثبت التضاد في الحركات المستقيمة اراد ان ينقل ذلك
البرهان الى سائر الحركات اعني الكم والكيف **الفصل العاشر** في التقابل بين الحركة
والسكون قال الشيخ **فصل في التقابل بين الحركة والسكون** قد بينا انا نعني بالسكون عدم
الحركة فيما من شانه ان يتحرك فيكون التقابل بينهما اعني الحركة والسكون تقابل العدم والملكة
فيكون السكون المطلق مقابلا للحركة المطلقة والسكون المعين مقابلا للحركة المعينة وقد قالوا

ان السكون في المكان المعين عدم الحركة فيه للشي الذي يتاتى ان يتحرك بان يفارق ذلك
السكون وليس عدم اية حركة اتفقت سكونا فانه لو كان عدم اية حركة اتفقت سكونا
لكان ايضا عدم حركة يتوهم للجسم في مكان خارج سكونا حتى لو كان متحركا لا في ذلك
المكان كان ساكنا فاذن ليس اى عدم اتفق هو السكون بل العدم المقابل في المكان
الذي سائق فيه الحركة والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه وكل مفارقة للمكان
بعينه فبالحركة عنه وهو السكون لا بالحركة اليه فاذن السكون في المكان المقابل انما يقابل
الحركة عنه لا الحركة اليه بل ربما كان هذا السكون اشتكالا لها وفي هذا الكلام يليق بالمصنف
التفسير اقول اعلم ان التقابل على اربعة اقسام تقابل السلب والايجاب وتقابل
التضاد وتقابل التضايف وتقابل العدم والملكة والتقابل بين الحركة والسكون
ليس تقابل السلب والايجاب ولا تقابل التضايف فاذن هو تقابل العدم والملكة
ثم زعم بعضهم ان السكون في المكان مقابل للحركة عنه لا للحركة اليه وزعم اخرون انه السكون
في المكان الذي اليه الحركة ومثل شيخنا وامامنا قدس الله روحه الى ان السكون في
المكان مقابل للحركة عنه واليه واحتج الشيخ على صحة ان السكون في المكان
مقابل للحركة عنه لا الحركة اليه هو ان السكون ليس عدم اى حركة اتفقت والا لكان عدم
حركة يتوهم للجسم في مكانه الخارج سكونا حتى لو وجد الجسم متحركا لا في ذلك
المكان كان ساكنا وهو باطل بل العدم المقابل هو السكون في المكان الذي سائق فيه الحركة
والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه وكل مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة
اليه فاذن السكون المقابل انما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة اليه واعلم ان الشيخ اورد
في الشفا حجتين احدهما ان الحركة متادية الى السكون في نهايتها والشي لا يتادى الى مقابله
فالسكون في النهاية لا يكون مقابل للحركة والثاني ان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشي
لا يكون مقابلا له وهذه الحجة اوردها في اخر هذا الكلام ثم رتب هاتين الحجتين اما الحجة
الاولى فقال هي باطلة لان الحركة الى المنتهى مبادية الى عدم ذلك الحركة بالاتفاق واذا جاز
تاديها الى عدمها ثم لا يجوز تاديها الى مقابلها بان يكون ذلك العدم هو المقابل واما الثاني
فلا نسلم ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكيف وتمتنع بحصه مقابل هو كمال للمتحرك
الفصل الحادي عشر في الزمان وفيه مسائل المسئلة الاولى في اثبات ان الزمان مقدار
الحركة قال الشيخ **فصل القول في الزمان** كل حركة يعرض في مسافة على مقدار من السرعة
واخرى معها على مقدار من السرعة واسد بامعا فانهما يقطعان المسافة معا وان ابتدا
احدهما ولم يبتدى الاخر ولكن تركا معا فان احدهما يقطع دون ما يقطع الاول وان
ابتدا معها بطي وانفقا في الاخذ والترك وجد البطي قد قطع اقل والسريع قد قطع

الكثر فاذا كان ذلك كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة
بسرعة معينة واقل منها ببطؤ معين وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك
بتلك السرعة المعينة فيكون هذا الامكان طائق حواشي الاول ولم يطابق الاخر منقضيا
وكان من شان هذا الامكان التقضي لانه لو سبقت الحركات بحال واحدة لكان القطع
المتفقات في السرعة اى وقت السداة وترك مسافة واحدة بعينها ولما كان
امكان اقل من امكان واذا كان ذلك كذلك وجد في هذا الامكان زيادة ونقصان
متساوي واذا كان ذلك كذلك كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه يقع
الحركة باجزائها التي بها من المسافة فاذن ههنا مقدار للحركات مطابق لها وكل ما كان
للحركات فهو متصل ومقتضى الاتصال متجدده فاذن هذا المقدار متصل مقتضى الاتصال
متجلف فاذن هذا المقدار مدة اى متصل على سبيل التقضي وهذا المقدار وجوده في مادة
لانه يوجد منه جزء بعد جزء وكل ما كان كذلك فكل جزء يعرض منه حادث وكل حادث
ففي مادة كما قيل في الطبيعي او عن مادة وليس هذا عن مادة لان تجمع المادة والصورة
لا يجد ثان حدوثا وليقابل الهيئة والصورة فهو اذن مقدار في مادة وكل مقدار يوجد
في مادة وموضوع فاما ان يكون مقدار للمادة او لهيئة فيها ولكن ليس هذا المقدار لكان له
لانه لو كان مقدارا للمادة بذاتها لكان بزيادته زيادة المادة ولما كان كذلك لكان
كل ما هو اسرع اكبر واعظم والتالي باطل فالمقدم باطل فاذن هو مقدار للهيئة وكل
هيئة اما قارة واما غير قارة فهو اذن اما مقدار هيئة قارة او هيئة غير قارة ولكن
ليس مقدار هيئة قارة فان كل هيئة قارة فرض لها مقدار فاما ان يكون مع تمام مقدارها
في المادة او لا يكون ولكن ليست تكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها في المادة لان كل
هيئة هكذا فانه يظهر في المادة زيادتها ونقصانها بنقصانها وليس كذلك وايضا
ليست لا يكون بتمام مقدارها في المادة لانها يبقى مع الزيادة خارجة عن المادة وليست
شئ من هيئات المواد كذلك وهذا محال فاذن ليس المقدار مقدار هيئة قارة
فاذن هو مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة ولهذا لا يتصور الزمان الا مع الحركة ومن
لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة اصحاب الكهف فهذا المقدار غير
مقدار الجسم كما قيل وغير مقدار المسافة لانه لو كان مقدار المسافة لكان سلوكه وسلوك
هذا المقدار واحدا ولو كان كذلك لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة وابتداء
بعينها في السرعة والبطؤ ولم يكن الحركات المختلفة في السرعة والبطؤ يقطع
في هذا المقدار مسافات مختلفة كما قيل وليس هو نفس السرعة والبطؤ لانه قد
يتساوى سريعان وبطيئان في السرعة والبطؤ ويتخالفان في هذا المقدار كما يعلم فاذن

هو مقدار خارج عن هذه التغير اقول هذا هو الحجة على ان الزمان مقدار الحركة وتقريرها انه
يفرض امورا ثلثة احدها ان يفرض مسافة وحركة في مسافة على مقدار من السرعة وحركة اخرى
معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معا فلا شك انهما تقطعان المسافة معا الثاني
يفرض ان احدهما يقطع من المسافة اقل مما يقطعه الاخرى الثالث ان يفرض ابتدا
معها بطئ واتفقا في الاخذ والترك فلا شك ان البطئ يقطع اقل مما يقطع السريع
واذا كان كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة واقل منها ببطء معين وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكان اقل من ذلك
بتلك السرعة المعينة بحيث يكون هذا الامكان جزءا من الامكان الاول فاذن هذا الامكان قابل
للزيادة والنقصان فاذن هذا الامكان اما مقدار او ذو مقدار اما ان يكون ثابتا باقيا
واما ان يكون متقضيا والاول محال لما قد ذكرنا ان الحركة السريعة والبطيئة اذا
اشتركتا في المسافة كان وقت ترك البطيئة بعد ترك السريعة ولو كان الزمان
باقيا لما حصل التفاوت بين البطيئة والسريعة في المسافة لانه يكون وقت ترك
البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة فاذن الزمان مقدار متصل متقضي الاتصال
سيال وكل ما كان كذلك فله مادة وموضوع ثم هو اما ان يكون مقدارا للنفس اي المادة
واما ان يكون مقدارا للهيئة فيها ومحال ان يكون مقدارا لنفس المادة لانه لو كان مقدارا
لها لكان يزيادة زيادة المادة فح يلزم ان يكون الابطاء اعظم لان هذا المقدار
في الابطاء اكثر والتالي باطل والمقدم مثله فاذن هو مقدار للهيئة فيها وتلك
الهيئة اما ان يكون قارة واما ان يكون غير قارة ومحال ان يكون هيئة قارة لان مقدار
الهيئة القارة لا بد وان يكون قارا فاذن هو مقدار هيئة غير قارة وهو الحركة ولهذا
لا يتصور الزمان الا مع الحركة ولذلك النائم اذا لم يكن له شعور بالحركة لم يكن
له شعور بالزمان كما في حق اصحاب الكهف وهذا المقدار غير مقدار المتحرك وكمية
مقدار المسافة وغير نفس السرعة والبطء اما انه غير مقدار المتحرك فلما ذكرنا
واما انه غير مقدار المسافة فلان المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا
الامكان فان الذي يقطعه السريع مثلا في نصف ساعة يقطعه البطئ في ساعة وتتحد
المتحركات في هذا الامكان وتختلف في مقدار المسافة مثلا في الساعة الواحدة اذا
قطع السريع فيها فرسخا قطع البطئ فيها ربعه واما انه ليس نفس السرعة
والبطء لان الحركة من اول المسافة الى آخرها مساوية لنصف تلك الحركة في السرعة
والبطء ومخالفة لها في المقدار فاذن مقدار هذه الحركة زائد على سرعتها وبطئها
فاذن هو مقدار خارج عن هذه المقادير وهو المطلوب ولنرجع الى شرح الفاظ

الكتاب قوله كل حركة يفرض في مسافة على مقدار من السرعة واخرى معها على مقدارها
من السرعة وابتدأتا معا فانهما يقطعان المسافة معا فالمراد منه ما ذكرناه في الفرض الاول
والظاهر انه لا حاجة الى فرض حركتين بل لو فرض حركة واحدة سريعة في مسافة على قدر من السرعة
يكفي لانه لا بد وان يحصل بين ابتداء تلك الحركة وبين انتهائها امكان يسع قطع تلك
المسافة بذلك الحد من السرعة قوله فان ابتدأ احدهما ولم يبتدئ الاخر ولكن تركا معا
احدهما يقطع دون ما يقطع الاول فالمراد منه ان الحركتان المتساويتان في السرعة في وقت
الترك اذا اتحدت الحركة الاخرى بعد ابتداء الاولى وجد هذا السريع الثاني قطع مسافة
اقل قوله وان ابتدأ معها بطئ واتفقا في الاخذ والترك وجد البطئ قد قطع اقل
والسريع قد قطع اكثر والمراد منه ما ذكرناه في الفرض الثالث والفائدة فيه بيان ان
هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة والسريعة اذا تشاركتا
في هذا الامكان وجب ان يتفاوتا في مقدار المسافة واذا تشاركتا في مقدار المسافة وجب
ان يتفاوتا في هذا الامكان وذلك من اظهر الدلايل على ان هذا الامكان مغاير لمقدار
المسافة قوله فاذا كان ذلك كذلك كان بين اخذ السريع الاول وتركه امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها ببطء معين وبين اخذ السريع الثاني وتركه امكان
اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة معناه ان عند فرض هذه الحركات يحصل بين
ابتداء السريع الاول وبين انتهائه امكان يتسع لقطع تلك المسافة بذلك الحد من السرعة
ولا يمكن بالحركة الواقعة على ذلك القدر من السرعة اذا كانت في اقل من تلك المسافة
ويحصل امكان قطع مسافة معينة ببطء معين اقل من الاول ويحصل بين اخذ السريع
الثاني وتركه امكان اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة فاذن يحصل هيهنا امكانات
مختلفة يسع كل واحد لقطع مسافة معينة بحركة معينة قوله فيكون هذا الامكان طابق
جزءا من الاول ولم يطابق جزءا متقضيا معناه ان هذا الامكان يكون جزءا من الامكان
الاول قوله وكان من شان هذا الامكان التقضي لانه لو بقيت الحركات بحال واحدة
لكان يقطع المتفقات في السرعة اي وقت ابتدأت وتركت مسافة واحدة بعينها
معناه ان هذا الامكان غير ثابت بل متقضي لانه مطابق للحركة والحركة متقضية لانها
لو كانت باقية لما اختلف الحركات السريعة في المسافة اي وقت ابتدأت وتركت
وهذا محال قوله ولما كان امكان اقل من امكان هذه حجة اخرى على ان هذا الامكان
متقضي قوله واذا كان ذلك كذلك وجد في هذا الامكان زيادة ونقصان سعتان
معناه انه يلزم من هذا ان هذا الامكان قابل للزيادة والنقصان قوله واذا كان كذلك
كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه يقع الحركة باجزائها التي لها من المسافة

معناه واذا كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ومقتضيا كان هذا الامكان
مقدارا او ذا مقدار يطابق الحركة قوله فاذن ههنا مقدار للحركات مطابق لها فهذا
كالمكرر قوله وكل ما طابق الحركات فهو متصل ومنفصل الاتصال متجددة فاذن
هذا المقدار متصل ومنقضي الاتصال متجدده فاذن هذا المقدار مدة اى متصل على
سبيل التقضي فمعناه ان هذا الامكان لما كان قابلا للزيادة والنقصان والمساواة
والمقارنة والتطبيق كان مقدارا متصلا منقضي الاتصال متجددا فهذا نتيجة تلك الامور المفروضة
في ابتداء البحث قوله وهذا المقدار وجوده في مادة لانه يوجد منه جزء بعد جزء وكل ما كان كذلك
فكل جزء يعرض فيه حادث وكل حادث ففي مادة كما قيل في المبادي او عن مادة فالمراد منه
ان هذا الامكان الذي ثبت مقدار منقضي لابد وان يكون في مادة لانه لما كان متجددا كان كل
جزء منه بعد الآخر وح يكون كل جزء منه حادثا وكل حادث فاما في مادة او عن مادة او مع
مادة على ما ذكره في المبادي قوله وليس هذا عن مادة لان مجموع المادة والصورة لا يكون تاما
اولا بل الهيئة والصورة فهو اذن مقدار في مادة معناه ان المادة والصورة لا يكون تاما
شيأ الا في الزمان فيمتنع احدهما الزمان قوله وكل مقدار يوجد في مادة وموضوع
فاما ان يكون مقدارا للمادة او للهيئة فيه ولكن ليس هذا المقدار للمادة لانه لو كان
مقدار للمادة بذاتها لكان بزيادتها زيادة المادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو
اسرع اكبر واعظم والتالي باطل فالمقدم مثله لما ثبت ان هذا الامكان مقدار من
ما هو فاك انه اما ان يكون مقدارا للمادة التي هي فيه واما ان يكون لهيئة فيها لكنه
ليس مقدار المادة لانه لو كان مقدار للمادة لكان ازديادها موجبا لزيادة المادة
قوله ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم هذا اى يلزم ان كان هذا
المقدار من الاسرع اكبر واعظم لكنه ليس كذلك بل هذا المقدار من الابطأ اكبر اعظم
فاذن ينبغي ان يقال لو كان كذلك لكان الابطأ اعظم واكبر حجما لان هذا المقدار
في الابطأ اعظم وهذا محال قوله فاذن هو مقدار للهيئة لما ابطل احد جزئي هذه
المنفصلة انتج الآخر قوله وكل هيئة فاما قارة او غير قارة معناه ان كل هيئة اما
ان يكون باقية مستمرة واما ان لا يكون والاول هو الهيئة القارة والثاني هو الهيئة
الغير القارة قوله فهو اذن اما مقدار هيئة قارة او هيئة غير قارة نتيجة للمنفصلة
وهذه المنفصلة المتقدمة قوله ليس مقدار هيئة قارة فان كل هيئة قارة فانه
فرض لها مقدار فاما ان يكون مع تمام مقدارها من المادة او لا يكون ولكن ليست
يكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها في المادة لان كل هيئة هكذا فانه يظهر من المادة
زيادة بزيادتها والنقصان بنقصانها وليس كذلك وايضا وليست لا يكون بتمام

مقدارها في المادة لانها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة وليس شيء من هيئات المواد
كذلك وهذا محال الغرض منه اثبات ان هذا الامكان ليس مقدار هيئة قارة وذلك
لوجهين احدهما ان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا وهذا المقدار غير قار بل
هو منقضي فاذن لا يكون مقدار هيئة قارة فاذن يكون مقدار هيئة غير قارة وثانيهما ان هذا المقدار
لو كان مقدار هيئة قارة لكان فاما ان يكون تمام مقدارها في المادة واما ان لا يكون بل بعضها
يكون خارجا عن المادة ومحال ان يكون تمام مقدارها في المادة والا لكانت المادة تزيد
بزيادتها وينقص بنقصانها وهذا خلف ومحال ان يكون بعضها خارجا عن المادة لانه
ليس شيء من هيئات المواد كذلك قوله فاذن ليس مقدار هيئة قارة فهو اذن مقدار هيئة
غير قارة وهو الحركة اعلم انه لما ابطل ان يكون هذا المقدار مقدار الهيئة قارة والهيئة اما
قارة واما غير قارة لزم ان يكون هذا المقدار مقدار الهيئة غير قارة والهيئة الغير القارة
هو الحركة فاذن الزمان مقدار الحركة وهو المطلوب قوله ولهذا لا يتصور الزمان الا مع
الحركة ومتى لم يحس بالحركة لم يحس بالزمان مثل ما قيل في قصة اصحاب الكهف اعلم انه ما ذكر
هذا الكلام استدلالا بل ذكر تأكيدا لتلك الحجة والمراد منه ان كل من لا شعور بالحركة لا
شعور له بالزمان وضرورة كما في حق اصحاب الكهف وغيرهم من النائمين قوله فهذا المقدار
غير مقدار الجسم لما قيل معناه ان هذا الامكان الذي ذكرنا انه هيئة غير قارة ليس مقدار
الجسم لوجوه احدها ان مقدار الجسم المتحرك هيئة قارة وهذا الامكان ليس هيئة قارة
وثانيها ما ذكرنا في بيان انه ليس مقدار المادة قوله وغير مقدار المسافة لانه لو كان
مقدار المسافة لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة بعينها في السرعة والبطء
ولم يكن الحركات المختلفة في السرعة والبطء يقطع في هذا المقدار مسافات مختلفة كما
قيل معناه وليس هذا المقدار هو مقدار المسافة لانه لو كان مقدار المسافة لما تباينت
الحركة البطيئة والسريعة في هذا الامكان لانه قد يتساوى سريعان ويختلفان في السرعة
والبطء لانه قد يتساوى سريعان في اخذهما ويختلفان في هذا المقدار بان ابتدا احدهما
بالحركة ولم يبتدئ الآخر كما ذكرنا في الغرض الثاني وكذلك قد يتساوى بطيئان في
البطء ويختلفان في هذا المقدار وهذا يدل على ان هذا الامكان مغاير لنفس السرعة
والبطء ولنفس الحركة قوله فاذن هو مقدار خارج عن هذه هذا هو النتيجة ومعناه انه
ثبت ان هذا الامكان مغاير لمقدار المتحرك ولمقدار المسافة ولنفس السرعة والبطء
المسئلة الثانية في ان الزمان ليس له مبدأ زماني قال الشيخ وهو يجب لو فرضت
الحركة معدومة اصلا لم ينازع في ان موجدها كان يقدر ان يخلق حركة او حركات قبل الاولى
ينتهي مع بداية الاولى ولها مقدار وانه لم يكن ان يخلق معها مطابقا لها في البدء والمنتهى

ما هو اعظم منها مع امكان خلق ما هو اعظم منها وينتهي معها بلا شريطة فاذا كان
كذلك عرف امكان وقوع حركتين مختلفتين في العدم وكان هناك امكانان فلا
يخلو اما ان يكونا معا او يكون لاحدهما التقدم لكن ليسا معا لانهما لو كانا معا لكانت
الحركة العظمى والصغرى يمكن ان يقعا معا وذلك محال فاذن احدهما يكون قد تقدم
والاخر لحقه فطابق بعضها بعضا منها ولكل شيئين هذه صورتهما فيهما مقدار ان
فاذن هذا الامكان المقدور ومقداره واحد موجود عند عدم الاشيا كلها وهما في قبيل
من الاشيا التي في موضوع وعند وجود الحركة فيه وكل ما كان كذلك وصح وجوده
الحركة وقد فرضنا معدوما هذا خلف فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا زمانيا بل حدوثه
ابداع لا يتقدمه حدوثه بالزمان والمدة بل بالذات التفسير اقول هذا هو الحجة الاولى على ان الزمان
غير محدث حدوثا زمانيا وتقريرها انه لو كان الزمان محدثا حدوثا زمانيا لكان فرض
حركتين متفاوتتين احدهما ازيد من الاخرى في المقدار ينتهيان الى ابتداء الحركة الاولى اما ان يكون
ممكنا واما ان يكون ممتنعا ومحال ان يكون ممتنعا لوجهين اما اولا فلانه لا نزاع في ان الموجد
يقدر ان يخلق حركة او حركات ينتهي مع بداية الحركة الاولى ولها مقدار ويقدر ان يخلق
حركة اخرى ازيد منها بمقدار ينتهي مع بدايته الحركة الاولى واما ثانيا فلان هذا الامتناع اما
ان يكون عائدا الى المقدار واما ان يكون عائدا الى القادر ومحال ان يكون عائدا الى المقدور
والا لزم انتقال الشي من الامتناع الى الامكان ومحال ان يكون عائدا الى القادر والا لزم
انقلابه من العجز الى القدرة فاذن فرض هاتين الحركتين ممكن وح لا يخلو اما ان امكن
ان يبتدي الحركتان العظمى والصغرى وينتهيا معا واما ان لا يمكن ذلك ومحال
ان يمكن ذلك والا لكانت احديهما اعظم وازيد من الاخرى فقد فرض كذلك
فاذن يكون لاحديهما تقدم على الاخرى فاذن قبل حدوث الحركة الاولى امتداد
لا يحصل فيه الا الحركة الصغيرة وامتداد اخر ازيد من الاول بحيث يمكن ان يحصل
الحركة العظمى وذلك الامتداد لا محالة يكون امرا وجوديا قابلا للزيادة والنقصان
فيكون مقدارا متقضيا وقد بينا ان مثل هذا لا بد له من حركة وموضوع فيلزم وجود
الحركة والزمان والجسم حال ما فرض معدوما هذا خلف فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا
زمانيا ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وهو بحيث لو فرضت الحركة معدومة
الكلام فيتنازع في ان موجدها كان يقدر ان يخلق حركة او حركات قبل الاولى ينتهي مع
بداية الاولى ولها مقدار والمراد لو كانت الحركات لها اول زماني لامكن فرض
حركة او حركات لها مقدار وينتهي مع بداية الحركة الاولى التي فرضناها اول الحركات
قوله وان لم يمكن ان يخلق معها مطابق لها في البدو والمنتهى ما هو اعظم منها ينتهي

معها بلا شريطة معناه انه يمكن ايضا فرض حركة اخرى اعظم منها وينتهي معها عند بداية
الحركة الاولى لكن لا يمكن ان يكون هذه الحركة مطابقة لتلك الحركة في الابتدا والانتها
لانه ح يكون الحركة الصغرى مساوية للحركة العظمى وذلك محال قوله واذا كان كذلك
عرف امكان وقوع حركتين في العدم وكان هناك امكانان معناه انه يلزم حينئذ
امكان وقوع حركتين قبل الحركة الاولى ويلزم من ذلك امكانان فلا يخلو اما ان يكونا معا
او يكون لاحدهما تقدم لكن ليسا معا لانهما لو كانا معا لكانت الحركتان العظمى والصغرى
يمكن ان يقعا معا وذلك محال فاذن احدهما يكون قد تقدم والاخر لحقه وطابق بعضا
منها هذا ظاهر مما ذكرنا قوله ولكل شيئين هذه صورتهما فيهما مقدار ان معناه
ان كل ما كان قابلا للزيادة والنقصان والتفاوت والتساوي والتطبيق فلا بد وان
يكون مقدارا قوله فاذن هذا الامكان المقدر ومقداره واحد موجود عند عدم الاشيا
معناه يلزم من ذلك ان يكون هذا الامكان مقدارا وجوديا عند عدم الاشيا قوله
وهما في قبيل من الاشيا التي في موضوع وعند وجود الحركة فيه معناه ان هذا المقدار
لا بد له من حركة وموضوع وقد بين ذلك فيما تقدم قوله وكل ما كان كذلك وجد
مع وجوده الموضوع والحركة معناه انه يلزم ان يوجد معه الموضوع اي الجسم والحركة
قوله وقد فرضنا معدوما معناه انا نتكلم على تقدير ان يكون الاشيا كلها معدومة
وح يلزم اجتماع الوجود والعدم وهو محال قوله فاذن الزمان ليس محدثا حدوثا
زمانيا هذا هو نتيجة الدليل المذكور قوله بل حدوث ابداع لا يتقدمه محدثه بالزمان
والمدة بل بالذات لما نفى الحدوث الزماني عن الزمان اثبت حدوثه على وجه اخر اعني الحدوث
الذاتي وسياتي شرح الحدوث الذاتي ان شا الله تعالى قال الشيخ ولو كان له مبدا
زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن اي بعد زمان متقدم وكان بعد القبل غير موجود معه
فكان بعد قبل وقبل بعد وكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده وكل ما كان
كذلك فليس هو اول قبل وكل ما ليس اول قبل فليس مبدا الزمان كله فالزمان مبدع
اي تتقدمه باريه فقط التفسير قال رحمه الله هذا هو الحجة الثانية على ان الزمان ليس له
مبدا زماني وتقريرها لو كان الزمان محدثا حدوثا زمانيا لكان عدمه قبل وجوده
وهذه القبلية ليست نفس العدم لان العدم قبل كالعدم السابق وبعد كالعدم اللاحق
وليس القبل البعد ولا ايضا نفس الوجود فاذن هو امر زايد على الوجود والعدم واحد
من لا يثبت مع البعد وذلك هو الزمان ويلزم ان يكون الزمان موجودا حال ما فرض
معدوما وهو محال فاذن يلزم ان لا يكون الزمان حادثا حدوثا زمانيا بل هو حادث
حدوثا ذاتيا ولنرجع الى شرح المتن قوله لو كان له مبدا زماني لكان حدوثه بعد ما لم

يكن اى بعد زمانا متقدم معنا وانه لو كان للزمان اول زمانى لكان حدوثه بعد عدمه ومعنى
حدوثه بعد عدمه ان يكون معدوما فى زمان ثم تنقضى ذلك الزمان وحدث هو بعينه وهذا
باطل فالمتقدم مثله قوله فكان بعد القبل غير موجود ومعه معناه يكون وجوده بعد قبل ثابت فى
عليه قوله فكان بعد قبل وقبل بعد معناه ان هذه القبلية ان كانت حادثة
حدوثا زمانيا كانت لها قبلية اخرى قوله وكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده
معناه ان هذه القبلية ليست نفس الموجود عند وجوده بل هى امر زايد سابق
عليه قوله وكل ما كان كذلك فليس هو اول قبل معناه ان الزمان الذى فرض انه
اول الزمان لا يكون اولا ثابتا انه يلزم ان يكون قبله زمانا مدله وكل ما ليس اول
قبل فليس مبدا الزمان كله معناه ان ابتدا الزمان هو الذى لا يسبقه قبل بل يكون لنا
هو كل قبل والزمان الذى فرض اول الازمنة ليس هو كل قبل قوله فالزمان
مبدع اى بتعدد بارية فقط هذا هو السحه قال الشيخ ومعنى المحدث الزمانى انه لم يكن
ثم كان ومعنى لم يكن انه كان حال هو فيه معدوم وذلك الحال امر قد وجد وتقضى
فانه ان كان معنى لم يكن عدما فى وقت معين ماض بل عدم بالقياس الى لا وجود
فان القديم ايضا ليس هو بموجود فى اللاوجود بل هو فى كثير من الموجودات غير موجود
مثل وانه غير موجود فى الحركة وفى الاستحالة وفى التغير وليس انه غير موجود فى شى وانه
غير موجود شيئا واحدا الى انه ليس معنى انه ليس فى شى وانه ليس شيئا واحدا فان
الزمان غير محدث حدوثا زمانيا والحركة كذلك التغير اقول هذا هو الحجة الثانية على ان
الزمان ليس له مبدا زمانى وتقريرها هو ان المحدث الزمانى هو الذى لم يكن ثم كان
فقولنا لم يكن اما ان يكون معناه انه كان وقت او حال لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى
ذلك الوقت او الحال فصار هو موجودا واما ان يكون معناه العدم بالقياس
الى اللاوجود ولو كان العدم بالقياس الى اللاوجود حدوثا لكان البارى تعالى حادثا
لانه يصدق عليه انه لم يكن مع العدم فاذن معنى قولنا لم يكن معناه عدمه بالقياس الى
مدة منقضية والمكونية ثابتة للمحدث ازلا فالزمان ثابت اولا ولنرجع الى شرح
الفاظ الكتاب اما قوله ومعنى المحدث الزمانى انه لم يكن ثم كان ومعنى انه لم يكن
انه كان حال هو فيه معدوم وذلك الحال امر قد وجد وتقضى فانه ان كان بمعنى
لم يكن عدما فى وقت معين ماض بل عدم بالقياس الى لا وجود فان القديم ليس بموجود
فى اللاوجود فمعناه ان قولنا لم يكن اشارة الى عدم فى وقت معين قد مضى لانه
لو لم يكن اشارة الى عدم فى وقت معين قد مضى بل كان اشارة الى عدم بالقياس
الى اللاوجود لكان المبادى حادثا لانه ليس بموجود فى العدم قوله بل هو فى كثير من الموجودات

مثل ان

مثل انه غير موجود فى الحركة وفى الاستحالة وفى التسخين وليس انه غير موجود فى شى وانه غير موجود
شيئا واحدا الا انه ليس معنى انه ليس فى شى وانه ليس شيئا واحدا هذا الكلام ظاهر
وليس فيه فائدة لان الحجة يتم بدونه قوله فاذن الزمان ليس بمحدث حدوثا زمانيا
هذا الكلام نتيجة هذه الحجة قوله والحركة كذلك معناه انه لما ثبت ان الزمان لابد فيه من
من الحركة وانه ليس له اول زمانى لزم ان لا يكون للحركة ايضا اول زمانى المسئلة الثانية فى
ان الزمان مقدار الحركة المستديرة قال الشيخ وستبين انه ليس لكل حركة كذلك بل المستديرة
فقط وضعية كانت ام مكانية فاذن هوية هذا المقدار الذى للحركة انها لحركة مستديرة
وبها تعلقها الذاتى ولو كان تعلقها الذاتى الذى بالهيئة التغير العارضة فى المادة
كما تبين انما هو بما كان هيئة غير قارة وكان غير المستديرة لعدمت فى زمان وذلك كما
بان محال فاذن الزمان مقدار الحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتاخر لا من جهة المسافة
التغير اقول لما اثبت ان الزمان متعلق بالحركة وان الزمان ليس له اول واخر
زمانيين اراد ان يثبت ان تلك الحركة التغير المستديرة اما ان يكون فى الكم والكيف
او الاين ولكل واحد منها مبدا ومنتهى اما الحركة فى الكم فلانها انتقال من الصغر الى الكبير
وبالعكس واما الحركة فى الكيف فلانها انتقال من احد الضدين الى الاخر واما الحركة فى
الاين فهى انتقال من مكان الى مكان بينهما غاية المباينة ثم الحركة اما ان يكون طبيعية
واما ان يكون قسرية واما ان يكون ارادية اما الطبيعية فهى هرب طبيعى عما عنه الحركة
وتوجه طبيعى الى ما اليه الحركة ومتى كان الحيز كذلك فعند الوصول الى المطلوب لابد
انه يعدم فلو كان الزمان متعلقا بمثل هذا التغير لزم من عدم هذا التغير عدم هذا الزمان
وعدم الزمان محال لانه لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيلزم وجود الزمان
عند عدمه وذلك محال واما القسرية فهى بعد الطبيعية واذا لم يصلح الحركة الطبيعية لكونها
حافظة للزمان فكان اولى ان لا يصلح القسرية كذلك واما الارادية التغير المستديرة
فغير دائمة فاذن الحركة التى حافظة للزمان هى الحركة المستديرة الوضعية فاذن الزمان مقدار
الحركة المستديرة الوضعية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وستبين انه
ليس لكل حركة كذلك بل المستديرة فقط وضعية كانت ام مكانية معناه ان كل حركة
ليست بدائمة الوجود بل الحركة التى هى دائمة الوجود الحركة المستديرة اما الوضعية
كحركة الفلك الاقصى فانه ليس يتحرك من مكان واما المكانية فحركة سائر الافلاك
وباقى الكلام ظاهر مما ذكرنا الا قوله فاذن الزمان مقدار الحركة المستديرة من جهة المتقدم
والمتاخر لا من جهة المسافة فانه لا تعلق له بهذا الموضع بل هذا يليق بالموضع الذى
ذكر فيه ان الزمان مقدار للحركة ولا يتم هذا الا ان يقال من جهة المتقدم والمتاخر لا من

لاثبت احدهما مع الاخر لان الجزء المتقدم من الزمان يستحيل ان يوجد مع الجزء المتاخر منه
واما في المسافة فيجوز ان يوجد المتقدم مع المتاخر **قال الشيخ** والحركة المستديرة متصلة
فاذن الزمان متصل لانه يطابق المتصل وكل ما طابق المتصل فهو متصل فان الزمان
يتهيا ان ينقسم بالتوهم لان كل متصل كذلك فاذا انقسم ثبت له في الوهم نهايات
ونحن نسميها آنات **التفسير** قال رحمه الله الغرض من هذا الكلام اثبات حقيقة الآن
واعلم ان الآن يعرض على وجهين احدهما ان يكون حصوله فرعا على حصول الزمان والثاني ان يكون
حصول الزمان فرعا على حصوله وهذا الكلام ههنا اشارة الى الآن بالمعنى الاول وذلك لان
الزمان اذا وجد ثم فرض فيه حد فصل فان ذلك الحد يكون طرفا للزمان وذلك لان الزمان
مقدار متصل وكل مقدار متصل فانه يكون قابلا لتقسيمات غير متناهية وتلك التقسيمات غير موجودة
بالفعل بل هي انما تحصل عند اسباب ثلثة الاول القطع والثاني اختلاف العرض والثالث
الوهم فنقول انه يمتنع حصول القطع في الزمان لاستحالة ان يكون له نهاية وانقطاع فاذن يستحيل
ان يكون للآن حصول بالفعل فهو اما بمداناة الحركة حدا مشتركا غير منقسم لمثل طلوع
او غروب واما بسبب فرض الفارض ثم ليس ذلك الحد فصل في ذات الزمان نفسه
بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الامور كحصول الانقسام في الجسم اما بسبب اختلاف
الاعراض النسبية مثل اختلاف جسمين موازيين او مماسين واما بسبب التوهم
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله والحركة متصلة فالزمان متصل لانه يطابق المتصل
وكل ما طابق المتصل فهو متصل فنقول اما ان الحركة متصلة فلانها مطابقة للمسافة
متصلة واما ان الزمان متصل فلانه مطابق للحركة والحركة متصلة والمطابق للمتصل متصل
قوله فاذن الزمان يتهيا ان ينقسم بالتوهم لان كل متصل كذلك فنقول تمام هذا الكلام
هو ان يقال الزمان متصل وكل متصل فانه قابل للانقسام الوهمي قوله فاذا انقسم ثبت
له نهايات في الوهم ونحن نسميها آنات معناه انه اذا انقسم الزمان في الوهم وفصل
يتهيا لاجل ذلك ان يثبت له في الوهم اطراف ونهايات وتلك النهايات
هي المسماة بالآن وينبغي ان يعلم ان الآن بهذا المعنى حصوله فرع على حصول الزمان
لانه ما لم يثبت الشيء لا يثبت له طرف **قال الشيخ** وكما انه قد يمكن ان يتقدر
هيئات قارة في المادة ككثرة العدد بمقدار واحد كذلك قد يمكن ان
يتقدر هيئات غير قارة ككثرة العدد بمقدار واحد غير قار اعني بزمان واحد
فيكون ذلك الزمان اولا لشيء منها وثانيا لها في تقدرها بها بالمطابقة ويكون
تلك الحركة علة لتقدير سائر الحركات ونحن نجعلها علة لها والمقدار لها والتقدير من
الحركات **التفسير** اقول الغرض من هذا الكلام هو الجواب عن شبهة القائلين

بان الزمان ليس مقدار الحركة وتقريرها ان الزمان لو كان مقدار الحركة فاما ان يكون
مقدار الحركة معينة واما ان يكون مقدار الكل حركة ومحال ان يكون مقدار الحركة معينة لان الحركات
كلها مستدعية للزمان فليس بعض الحركات اولى بان يجعل الزمان عبارة عن مقدارها
والثاني محال لان الساعة الواحدة حينئذ لا يكون ساعة واحدة بل ساعات كثيرة بعدد مقادير
الحركات وهذا محال وايضا الزمان لو كان مقدار الحركة وتلك الحركة لها مقدار فيسبق
الى زمان اخر واذا ثبت هذا فنقول ما ذكر الشيخ جواب عن هذه الشبهة وذلك
لان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا المقدار تتقدر بنفسها وسائر
الحركات مقدرها بالمطابقة لها كما ان الذراع الواحد من الخشبة تتقدر بنفسه اولا
وسائر الاشياء تتقدر ايضا بواسطة كونه مقدار الخشبة **قال الشيخ** وليس
كل ما وجد مع الزمان فهو فيه فانا موجودون مع الكرة الواحدة ولسنا فيها بل
الشيء الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه وهي الماضي والمستقبل واطرافه وهي
الآنات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات فان المتحركات في الحركة والحركة
في الزمان فيكون المتحركات ما في الزمان وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد وكون
الماضي والمستقبل فيه ككون اقسام العدد في العدد وكون الحركات فيه ككون المعدودات
في العدد وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد فما هو خارج عن هذه الجملة فليس
في زمان بل اذا قد يكون مع الزمان ما يعتبر به فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان
وما فيه سميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهرا له فيكون الدهر محيطا بالزمان
التفسير اقول هذا جواب عن شبهة اخرى للقدم وهي انهم قالوا لو كان الزمان مقدار
الحركة لزم كون الباري تعالى في مقدار الحركة لانه في الزمان فاجاب عن هذا بانه تعالى
ليس في الزمان بل هو مع الزمان ولا يلزم من كون الشيء مع شيء كونه فيه فانا موجودون
مع الحنطة الواحدة ولسنا فيها بل الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه وهو الماضي
والمستقبل واطرافه واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات وايضاح هذا
الكلام هو ان الامور الموجودة اما ان يكون فيها تقدم وتاخر كجميع انواع الحركات والتغيرات
واما ان لا يكون بل كانت باقية مستمرة الوجود فالذي فيه تقدم وتاخر يكون وجود المتقدم
في زمان لا محالة اي مطابقا لزمان ووجود المتاخر عنه مطابقا لزمان اخر متاخر
عن الزمان الاول ولا يمكن ان يكون وجود المتقدم والمتاخر منه معا مطابقا
لزمان واحد اما متقدم واما متاخر ولمثل هذا الشيء يقال انه موجود في الزمان
واما ما ليس فيه تقدم وتاخر بوجه من الوجوه بل له وجود ثابت مستمر لا يتغير البتة
فانه لا يكون موجودا في الزمان اي ليس وجوده يطابق الزمان بمعنى انه ليس فيه

يطابق الزمان المتقدم وشيء آخر منه يطابق الزمان المتأخر بل وجوده بعينه مطابق للكل وثبت
على الاتصال ومثل هذا الشيء غير موجود في الزمان وان كان موجودا مع الزمان وليس يلزم من كون الشيء
مع الزمان كونه موجودا فيه كالحبة من الحنطة فانا موجودون معها ولسنا موجودين فيها الا
كان الشيء جهة بها يقبل التقدم والتأخر وله جهة اخرى لا يقبل بها التقدم والتأخر مثلا
من جهة انه ذات وجوهر لا يقبل التقدم والتأخر فهو من هذه الجهة ليس في الزمان ومن الجهة
الاولى في الزمان وكل شيء يكون موجودا مع الزمان ولم يكن موجودا في الزمان فان اعتبرت
معيته مع الزمان واضيف اليه فانه تسمى تلك المعية والاضافة دهرا فيقال انه موجود في
الدهر وليس موجودا في الزمان فالدهر هو اضافة ثبات الشيء الى الزمان كله واعتبار معيته
والمبدعات كلها كالعقول والنفوس والافلاك اذا اضيف ثباتها واستمرار وجودها
الى الزمان كان ذلك والمعية محيطا بالزمان اذ هو حاصل مع اي وقت وزمان كان والزمان
متجدد فيه على الاتصال وبالجملة والدهر نسبة المبدعات من حيث الثبات واستمرار الوجود
الى الزمان وهو محيط بالزمان ووعاء له والمرجع الى تفسير ما في الكتاب قوله وليس كل
ما وجد مع الزمان فهو فيه معناه انه ليس كل ما وجد مع الزمان فانه يكون موجودا في
الزمان قوله فانا موجودون مع البرة الواحدة ولسنا فيها هذا هو الاشد لا في على
ما ذكر ومعناه انا موجودون مع الحبة الواحدة من الحنطة ولسنا موجودين فيها قوله
بل الشيء الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه وهو الماضي والمستقبل واطرافه وهي
الآنات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات فان المتحركات في الحركة والحركة
في الزمان فيكون المتحركات بوجه ما في الزمان اعلم انا قد بينا ان الشيء انما يكون
في الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يكونان اولا وبالذات الا لاقسام
الزمان واطرافه كالماضي والمستقبل والآن وثانيا وبالعرض للحركة وثالثا لذي
الحركة واما قوله وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه
ككون اقسام العدد في العدد وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد فالمراد منه
ان كون الآن في الزمان ككون الوحدة في العدد فان قيل هذا الكلام يقتضي ان يكون
الآن مبدأ الزمان كما ان الوحدة مبدأ العدد والآن طرف الزمان فكونه مبدأ الزمان
يقتضي تقدمه على الزمان وكونه طرفا يقتضي تأخره عنه والجمع بينهما متناقض فنقول ينبغي
ان يتحقق ان الآن غير موجود في الخارج بل هو امر ذهني اعتباري وكونه مبدأ وطرفا
ونهاية ايضا امور ذهنية اعتبارية فالآن الذي يفرضه العقل في الزمان مثلا طرف
للماضي وبداية للمستقبل قوله فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في الزمان معناه ما ذكرنا
قال الشيخ ولان كل متصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيتوقع عليه العدد فلا يجب

لو فصل الزمان بالتوهم فجعل اياما وساعات بل سنين وشهورا فذلك اما بمراد المتوهم
واما باعتبار عدد الحركات له التفسير اقول المطابقة المراد منه ما ذكرنا فان الزمان
كم متصل وكل كم قابل للقسمة وتلك التقسيمات غير موجودة بالفعل بل انما تحصل
اما بالقطع واما باختلاف الوضعين واما بالتوهم لكن حصولها بالقطع محال لما مر
فتعين ان يكون حصولها على احد الوجهين الآخرين وهو اما بموافاة الحركة حدا
مشتركا غير منقسم كمثل طلوع او غروب واما بحسب فرض الفارض الفصل الثاني
عشر في المكان وفيه مسائل المسئلة الاولى في ذكر المذاهب في تحقيق ماهية
المكان قال الشيخ فصل في المكان يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطا به و
يقال مكان لشيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو
الاول وهو حاو للمتمكن مفارق له عند الحركة ومساو له ولانهم يقولون لا يتاتى
ان يوجد جسمان في مكان واحد فاذا كان كذلك ينبغي ان يكون خارجا عن ذات
المتمكن لان كل شيء يكون من ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة وقد قيل ان
كل مكان متباين للمتحرك عند الحركة فاذن ليس المكان شيئا في المتمكن وكل هيولى وكل
صورة فهو في المتمكن فليس اذن المكان هيولى ولا صورة ولا الابعاد التي يدعى
انها مجردة عن المادة قائمة بمكان الجسم المتمكن لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم ولا
مع جواز خلوها كما ظنه مثبتو الخلاء التفسير اقول لما فرغ الشيخ من تحقيق الزمان
واثباته اراد اثبات المكان وتحقيقه لان المكان يلي الزمان في الوجود على
ما قال في حكمة المشهورة والمكان يلي الزمان وجودا واعلم ان المكان يطلق
على معنيين احدهما ما يعتمد عليه الجسم المتمكن حاويا ويستقر عليه وثانيهما ما يكون
فيه الجسم وله صفات الاولى ان يكون محيطا بالجسم المتمكن حاويا له والثانية
ان يكون مساويا له بحيث لا يسعه غيره وبهذا يقال لا يمكن ان يوجد جسمان
في مكان واحد والثالثة ان ينتقل الجسم عنه واليه بالحركة والمفارقة واذا عرفت
هذا فنقول المكان الذي يبحث عنه في علم الطبيعة هو المعنى الثاني واذا عرفت
هذا فنقول مكان الجسم المتمكن اما ان يكون جزءا منه واما ان لا يكون فان كان
جزءا منه فاما ان يكون هيولاه واما ان يكون صورته وان لم يكن جزءا منه ولا
انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخلو اما ان يكون عبارة عن بعد مساو لاقطاره
فينفذ بعد الجسم فيه واما ان يكون عبارة عن سطح جسم تلاقيه سواء كان سطح
جسم يكون حاويا له او يكون محويا له واما يكون عبارة عن سطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فهذه مذاهب خمسة وقد ذهب

الى كل واحد مذاهب والحق هو الاخير لما نبينه ان شاء الله تعالى اما انه لا يجوز ان
يكون مكان الجسم جزا منه بان يكون هيولاه او صورته لان جز الجسم ينتقل معه والمكان
لا ينتقل مع المتمكن فان المكان لا يجوز ان يكون هيولى الجسم وصورته واما انه
لا يجوز ان يكون هو البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم فلان ذلك البعد لا يخلو اما ان يجوز
خلوه عن الاجسام واما ان لا يجوز والاول قول اصحاب الخلا فانهم قالوا بين غايات
الاناء الحاوي للماء ابعاد ثابتة قائمة يتعاقب عليها الاجسام وهو المكان والثاني
قول من لم يجوز خلو تلك الابعاد عن الاجسام وهم اصحاب البعد ولا بد من ابطال قول
كل واحد منهما **المسئلة الثانية** في الرد على القائلين بالخلا **قال الشيخ** واقول اولا
ان ان فرض خلا فالخلا ليس هو لاشيا محضا بل هو ذات وكم وجوهر لان كل خلا فانه
يفرض فيه بعد يوجد خلا اخر اقل منه او اكثر ويوجد متجزيا في ذاته والمعدوم واللاشي
ليس يوجد هكذا فليس الخلا لاشي وايضا كل ما كان كذلك فهو كم فالخلا كم وكل كم اما منفصل
واما متصل والخلا ليس منفصل لان كل منفصل فاما ان يكون الانفصال عرضا له او يكون لذاته
منفصل وكل ما عرض له الانفصال فهو متصل بالطبع وان كان منفصلا لذاته فهو عديم الحد
المشترك بين اجزايه والخلا كان كذلك فكل واحد من اجزايه لا ينقسم وكل ما كان كذلك
فليس يمكن ان يقبل في ذاته متصل الاجزا فان الخلا ليس بمنفصل الذات فهو اذن متصل
الذات وكيف وقد يفرض مطابقا للملاقي مقداره وكل ما كان كذلك فهو مطابق للمتصل وكل
ما طابق المتصل فهو متصل فالخلا اذن متصل وايضا فالخلا ثابت الذات متصل الاجزا
متجزيا في جهات وكل ما كان كذلك فهو كم ذو وضع فالخلا كم ذو وضع وايضا فالخلا يوجد فيه
خاصية البعد وتبدل الانقسام الواهمي في اي جانب واي امتداد كان في الجهات كلها وكل ما كان
كذلك فهو ذو ابعاد ثلثة فالخلا ذو ابعاد ثلثة وذو وضع وكانه جسم تعليمي مفارق للمادة
فيقول ان كون الخلا كما ذا وضع وابعاد ثلثة اما ان يكون له لذاته او لشي الخلا حل فيه او لشي
هو كمال في الخلا وهو مقدار موضوعه الخلا ولا يجوز ان يكون لشي حل فيه الخلا لانه يكون ذا مقدار غير
الخلا وكل ما كان كذلك فهو ملا وذلك الشي ملا فيكون الخلا حل في الملا وهذا باطل محال لانه
يلزم ان يكون الخلا ملا ولا ايضا لشي حل في الخلا يقدره فيكون ذلك المقدار في محل لا يفارقه
ويكون مجموعهما ويكون الخلا مادة ويكون الخلا جزا من حقيقة الملا وهذا كله محال وايضا الخلا في
اما ان يكون هو الموضوع لذلك المقدار او يكون الموضوع والمقدار حيث في الخلا فان
كان الخلا موضوعا لذلك المقدار فاذا ارتفع المقدار في التوهم كان الملا وحده بلا مقدار
ولا امكان مطابقة للاجسام فيكون في الخلا وحده ليس خلا وحده وان بقي متقدار في
نفسه فهو متقدار بنفسه لا المقدار حله وان كان الخلا مجموع مادة ومقدار فالخلا جسم وملا

وهذا محال فبين انه يجب ان يكون الخلا ان كان موجودا ومقدارا ان يكون مقداره لذاته وكل ما
مقداره لذاته لا يخلو في نفسه اما ان يكون متصلا لذاته او متصلا لهيئة جعلته متصلا ولكن ليس
متصلا ولكن ليس لهيئة جعلته متصلا لان ما كان كذلك فكميته بغيره وليس شي مما هو
مقدار لذاته كميته بغيره فانه ليس شي مما هو مقدار بذاته كذلك فاذن كل ما هو مقدار
بذاته فهو متصل بذاته وكل متصل بذاته فانه لا ينفصل ما دام ذاته موجودا فاذن
كل مقدار بذاته فانه لا ينفصل ما دام ذاته موجودا فاذن اذا وجد الانفصال فاما ان يكون
الانفصال حل فيه وذلك محال او يكون حل في مادة حاملة وعدم ذاته عند حلوله
فيه وهو الباقي ولذلك نقول في السطح والخط والجسم الذي من الكم وكل ما كان معه مادة
يعرض له الانفصال بعد وجود الاتصال فيه فهو مقدار في مادة فاذا حيث وجد الانفصال
فهناك مادة فالخلا ان وجد فيه انفصال فله مادة فهو اذا جسم طبيعي وان
فرض ان الخلا ينعدم عند ورود الانفصال عليه فيلي فاذا ورد الانفصال لم يكن الشي الا بل
المعدوم ولا يرده المعدوم ولا يعارض هذا بالمقدار الجسمي وانه ينفصل لانه سنبين
في موضعه ان ذلك الانفصال اعدام لذلك المقدار وانه يحل محله وكان مقابلا له
وانما عرض للمادة ونقول الان ان الخلا ليس له مادة وكل قابل للانفصال فله مادة
فاذن الخلا لا ينفصل **التفسير** اقول هذا هو الحجة الاولى على نفي الخلا وتقريرها لو فرض
الخلا لكان موجودا لكان وجوديا ذا ابعاد ثلثة في الجهات وهذا محال فوجود الخلا محال
بيان الشرطية هو انه لا شك ان الخلا الذي يكون مقدار ذراع نصف الخلا الذي يكون
مقدار ذراعين وثلث ما يكون مقدار ثلث اذرع وكل ما له نصف وثلث وربع
ويكون ممسوحا مقدرا لا يكون عدما صرفا ونفيا محضا لان المعدوم بالبديهة لا
العدم لا يكون له نصف وثلث وربع ولا يكون موصوفا بالاقل والاكثر والازيد والانقص
والمساحة والتقدير فاذن الخلا يكون موجودا وكل كم اما متصل واما منفصل ولا
يجوز ان يكون الخلا كما منفصلا لوجهين احدهما ان الانفصال له اما ان يكون عرضا له
واما ان يكون لذاته ومحال ان يكون عرضا له والا لكان الانفصال له لذاته وقد فرض
انه ليس منفصلا لذاته هذا محال ومحال ان يكون الانفصال له لذاته لانه حينئذ لا يكون بين
اجزاه حد مشترك واذا لم يكن بين اجزايه حد مشترك يكون كل واحد من اجزايه غير منقسم
واذا كان كذلك فيمتنع ان يقبل جسما قابلا للانقسام دايما وثانيهما ان الخلا يتقرر
ان يكون حاصلا وملا فالجسم يجب ان يكون ذا وضع في الجهات لانه يليق بان يقال بان الخلا
من هنا الى هناك طوله كذا وكذا والكم المنفصل لا وضع له فاذن الخلا موجود وكم
متصل ذو وضع وابعاد ثلثة في الجهات فنقول كونه كما متصلا ذا وضع وابعاد ثلثة

فی الجهات اما ان یکون بذاته وأما ان یکون بالعرض لا یجوز ان یکون بالعرض لانه لا یخلو اما ان
یکون الخلا حالا فی المقدار وأما ان یکون المقدار حالا فیه وأما ان یکون الخلا والمقدار حالا لین
فی المادة ومحال ان یکون الخلا حالا لان المقدار الحال فیه الالة فکان الخلا ملا وقد فرض انه
لیس بملا هذا خلف ومحال ان یکون المقدار حالا فی الخلا والا لکان جسما لانه لا معنی
للجسم الا ما یقبل الابعاد الثلثة ومحال ان یکونا حالین فی محل لما ذکرنا انه یلزم ان یکون
الخلا جسما وقد فرض انه لیس کذلک هذا خلف ولا یجوز ان یکون کما متصلا ذا وضع
وابعاد ثلثة فی الجهات بالذات لانه ح لا یخلو اما ان یکون قابلا للانفصال وأما ان لا یکون
ولا یجوز ان یکون قابلا للانفصال لانه ح لا یخلو اما ان یحل الانفصال فیه واما ان یحل فی
مادته ومحال ان یحل فیه لانه اما ان یحل فیه وهو موجود واما ان یحل فیه وهو معدوم
ومحال ان یحل فیه موجود والا لزم اجتماع الاتصال والانفصال معا وهو محال ومحال
ان یحل فیه وهو معدوم لان الشیء لا یرد علی المعدوم ولا یرده المعدوم ومحال ان یحل
فی مادة لانه ح یکون الخلا مقدارا متصلا ذا ابعاد ثلثة فی الجهات فی مادة وکل ما کان
کذلک کان جسما طبیعیا ولا یجوز ان یکون قابلا للانفصال لان کل مقدار متصل ذا
ابعاد ووضع فهو قابل للانفصال فثبت من هذا ان فرض الخلا محال فهو ملخص
ما ذکره الشیخ وارجع الی شرح الفاظ الکتاب أما قوله انه ان فرض خلا کان الفلسفی
هو لا شیء محض بل هو ذات وکم وجوهر فهذا هو الشرطیة قوله لان کل خلا حال بفرض
فقد یوجد خلاء آخر اقل منه واکبر ویوجد متجزیا فی ذاته والمعدوم واللاشیء لا یوجد
هکذا فالمراد منه ما ذکرنا ان الخلا لا بد وان یکون موجودا اولا ولهذا أتی بعقیبه ولیس
الخلا اللاشیء قوله وایضا کل ما کان کذلک فهو کم متقدر فان الخلا موجود وکم قوله وکل
کم اما متصل وأما منفصل والخلا لیس بمنفصل لان کل منفصل فاما ان یکون الانفصال
عرضا له او یکون لذاته منفصلا وکل ما عرض له الانفصال فهو متصل فالمراد منه
ما ذکرنا فی الوجه الاول من انه لا یجوز ان یکون الخلا کما منفصلا وأما قوله وایضا
الخلا ثابت الذات فالمراد منه ما ذکرنا من الوجه الثانی فی بیان ان الخلا کم متصل ذو
وضع وابعاد ثلثة فی الجهات قوله وکانه جسم تعلیمی مفارق لکل ما الجسم اما
طبیعی واما تعلیمی أما الجسم الطبیعی فقد ذکرنا واما الجسم التعلیمی فهو المقدار الذی
یحتمل التجزیة فی ثلث جهات وهو اتم المقادیر ویسمی ثخنا لانه حشو ما بین السطوح
وعمقا لانه ثخن نازل وسمکا لانه ثخن صاعد من اسفل قوله فنقول ان کون الخلا
کما ذا وضع وابعاد ثلثة أما ان یکون له لذاته او لشیء الخلا حل وقد لا یجوز ان یکون لشیء
حل فیه الخلا المراد منه ما ذکرنا ان یکون الخلا کما ذا وضع وابعاد ثلثة لا یخلو أما ان یکون

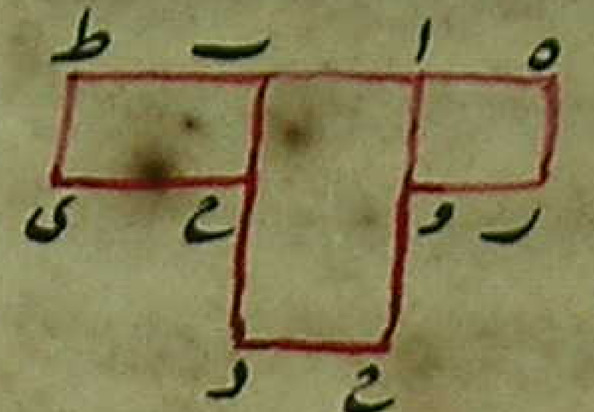
بالذات واما ان یکون بالعرض فان کان بالعرض واما ان یکون لشیء حل فیه الخلا واما
ان یکون لشیء حل فی الخلا واما لشیء حل الخلا والمقدار فیه والاقسام کلها باطلة بما ذکرنا
قوله انه یجب ان یکون الخلا ان کان موجودا ومقدارا ان یکون مقدارا لذاته لما ابطل کون
الخلا کما ذا وضع وابعاد ثلثة بالعرض انتج انه یکون کذلک بالذات قوله وکل
ما مقدار له لذاته لا یخلو فی نفسه اما ان یکون متصلا لذاته او متصلا لهیئة جعلته متصلا
ولکن لیس متصلا لهیئة جعلته متصلا لان ما کان کذلک فکمیته بغیره ولیس شیء مما هو
مقدار بذاته کمیته لغیره اقول انه اثبت فی ابتداء هذه الحجة ان الخلا کم متصل فههنا یثبت
انه متصل بالذات لانه مقدار بالذات وکل ما کان مقدارا بالذات کان متصلا بالذات
قوله وکل متصل بذاته فانه لا ینفصل ما دام ذاته موجودا فاذن کل مقدار بذاته فانه
لا ینفصل ما دام ذاته موجودا فاذن اذا وجد انفصال فاما ان یکون الانفصال حل
فیه وذلک محال ان یکون حل فی مادة قارنه وعدم ذاته عند حلوله فیه وهو الباطل
فالمراد منه ان الخلا مقدار متصل بالذات فان کان قابلا للانفصال فاذا عرض علیه الانفصال
فاما ان یحل الانفصال فیه فهو محال واما ان یحل فی مادة قارنه فیعدم ذلک المقدار
فهو المطلوب لانه ح یکون الخلا مقدارا متصلا لذاته حالا فی مادة وذلک هو الجسم الطبیعی
فاذن الخلا یکون ملا لا خلا هذا خلف قوله ولذلک یقول فی السطح والخط والجسم الذی
من الکم قد ذکرنا ان الکم متصل ان کان قابلا للقسمة فی جهة واحدة فقط فهو الخط
وان کان قابلا للقسمة فی جهتین فقط فهو السطح وان کان قابلا للقسمة فی جهات
ثلث فهو الجسم التعلیمی فقوله ولذلک یقول فی السطح والخط والجسم الذی من الکم المراد ان
هذه الامور ان کانت قابلة للانفصال فان ذلک الانفصال لا بد وان یحل فی مادة قارنها
قوله وکل ما کان معه مادة یعرض الانفصال بعد وجود الاتصال فیه فهو مقدار فی مادة فاذن
حیث وجد انفصال فهناک مادة فالخلا ان وجد فیه انفصال فله مادة فهو اذن جسم
طبیعی هذا ظاهر مما ذکرنا قوله وان فرض ان الخلا یعدم عند ورود الانفصال علیه فعلی ما
اوردنا الانفصال لان الشیء لا یرد المعدوم ولا یرده المعدوم اقول الغرض من هذا الکلام
هو ان الخلا اذا لم یکن له مادة فانه لا یقبل الانفصال وذلک لانه اذا انفصل فاما ان
یبقی او لم یبقی فان بقی فهو محال وان لم یبقی فهو ایضا محال لان المعدوم لا یقبل شیئا ولا یقبله
شیء قوله ولا یعارض هذا بالمقدار الجسمی وانه ینفصل لانه سنبین فی موضعه ان ذلک
الانفصال اعدام لذلک المقدار وانه یحل محله ولکن مقابل له وانما عرض لکانه هذا السؤال
علی قوله الخلا لا یقبل الانفصال وتقریره هو ان الخلا لو لم یکن قابلا للانفصال لکان المقدار
الجسمی قابلا للانفصال بعین ما ذکرتم وجوابه هو ان المقدار الجسمی له مادة والانفصال

انما يحصل ملك المادة ونحن انما فرضنا الخلا بلا مادة قوله ونقول الان ان الخلا ليس له
مادة وكل ما يقبل الانفصال فله مادة فاذن الخلا لا ينفصل هذا كالمكرر فتقريره من قال
الشيخ ونقول من راس ايضا ان امتناع تداخل بعدين من جسمين بان يكون مثلا
مكعب ويفرض اخر مساويه ثم يتداخلان وهما ثابتا الذات حتى يستوعب كل واحد
منهما الاخر من غير تفكك امر محسوس مشاهد اللهم الا ان يفرض احدهما معدوما
ويخلفه الاخر في حيزه فاما ان يكون امتناع التداخل واقعا بين المادتين من الجسمين
او يكون بين البعدين او يكون بين البعد والمادة او يكون بين كل واحد منهما مع كل
واحد فاقول انه لا مانع بين المادتين لانهما ان تمانعا فاما ان يتمانعا لذاتيهما
او لاجل تمانع البعدين فان كان لاجل تمانع البعدين فالبعدان هما اللذان تمانعا عن التداخل
بالطباع لا المادتان وان تمانعا لذاتيهما لا لاجل البعدين فذلك محال لانه قد
يتاتى ان يوجد جسم متصل هو واحد بالفعل وذو مادة واحدة بالفعل فينفصل فتصير
لا محالة ذا مادتين ثم ينفصل فتصير المادتان واحدة والا فهما اثنتان مختصتان
بذاتين قائمتين واذا كان كذلك كان لكل واحد منهما مقدار مفارق لمقدار
الاخر منفصل الذات عنه فلم يكن متصلا وقد فرض متصلا فاذن لا تصير المادتان واحدة
بلا تمايز في الوضع الا من جهة ابعادهما لا من جهة ذاتيهما ولكل شيئين اتحدا ولا تمايز
بينهما في الوضع بل وضعهما واحد وكلما قارنهما فقد قارنهما بنفسهما لا بمقدار لهما
فانه بنفسهما لا يبقى لهما شيء غير متلاق فاذن ما لم يكن كذلك فمقداره بعينه فالمقدار
هو المانع عن ذلك لا طبيعة المادة وان كان منافي طبيعتها فاذن المادتان بما هما
مادتان لا يتمانعان عن الملاقاة بالاسر وانما نعني بامتناع التداخل لا الذي بمعنى السبب
بل الذي بمعنى العدول وهو وجوب الانحياز والتفرد بالحيز وهذا المعنى غير معقول له
بالذات على ما ليس له في ذاته حيز فمن المستحيل ان يقال ان المادتين يمتنع عليهما
ان لا يتميزا في الحيز وهما ليستا بمتحيزين بذاتيهما وهذا النظر هو نظر في ذاتيهما فاذن
التمانع عسى ان يكون بين ذات المادة والبعد وهذا ايضا محال لان المادة ذاتها
تلاقي البعد وتتقدر به وتتسوى عليها في كليته فهو اذن اما ان يمانع بذاته مداخلة
البعد وقد قيل لا يمانع او يمانع بسبب البعد الذي فيه فان مانع ببعده فبعده
هو السبب فاذن ان مانع مانع بذاته ولكن ذلك محال فاذن ليس التمانع
بين الابعاد والمواد فبقي اذن ان التمانع انما هو بين الابعاد وليس ذلك لاجل
المادتين ولا لاجل البعد والمادة فاذن ذلك لاجل طباع البعدين فاذن طباع الابعاد
تابى التداخل وموجب المفارقة او التنحي عن وجوده المبدأين فيهما ان قوت على

الاندفاع الابعاد التفسير اقول هذه حجة اخرى على انه يمتنع ان يكون مكان الجسم بعدا ينفذ فيه بعد الجسم
المتمكن وتقريرها ان امتناع تداخل الجسمين امر محسوس مسلم فهذا التمانع لا يخلو اما ان يكون
واقعا بين البعدين واما ان يكون بين المادتين واما ان يكون بين البعد والمادة واما
ان يكون بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما والاقسام كلها باطلة الا القسم الاول
فاذن التمانع انما يكون بين البعدين اما قلنا انه لا يجوز ان يكون التمانع واقعا بين المادتين
لانهما ان تمانعا فلا يخلو اما ان يكون تمانعهما لذاتيهما وان ان يكون لاجل البعدين لا جائز
ان ان يكون تمانعهما لاجل البعدين والا لكان البعدان هما اللذان تمانعا وقد فرضناهما
غير متمانعين هذا خلف ولا جائز ان ان يكون بالمانع المادتين لذاتيهما لوجهين احدهما
انه يمكن ان يوجد جسم متصل واحد بالفعل وله مادة واحدة بالفعل فينفصل فيصير
لا محالة ذا مادتين ثم يتصل ذلك فيصير المادتان واحدة والا لكانتا ذاتين متباينتين
ومح يكون لكل واحد منهما مقدار مفارق لمقدار الاخر منفصل الذات عنه وح لا
يكونان متصلين وقد فرضناهما متصلين هذا خلف فاذن تصير المادتان واحدة
لا تميز بينهما في الوضع وكل شيئين غير متمايزين في الوضع فانه لا يبقى شيء من احدهما
غير ملاق للاخر بل واحد منهما يكون ملاقيا للاخر بالاسر فاذن المادتان من حيث
ذاتاهما لا تتمانعان وثانيهما ان المعنى من امتناع التداخل هو ان يبقى لكل واحد منهما
حيز غير حيز وهذا المعنى انما يصدق على ما يكون له حصول في الحيز من حيث ذاته والمادة من
حيث هي مادة لا حصول لها في الحيز فيستحيل ان يقال ان كل واحد منهما يجب ان يكون
في حيز غير حيز الاخر فثبت انه لا يكون بالمانع بين المادتين ولا جائز ان يكون التمانع بين
البعد والمادة لان المادة ذاتها تلاقي البعد باسره وتسري فيها في كليته فثبت ان
التمانع لا يكون الا بين البعدين وح يمتنع ان ينفذ بعد المتمكن في بعد المكان والا لا دخل
بعد في بعد وهو محال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله ونقول من راس
ايضا ان امتناع تداخل بعدين من جسمين بان يكون مكعب ويفرض اخر مثله ولم
يتداخلان وهما ثابتا الذات حتى يستوعب كل واحد منهما الاخر من غير تفكك امر
محسوس مشاهد اللهم الا ان يفرض احدهما معدوما ويخلفه الاخر في حيزه الغرض
من هذا الكلام بيان معنى تداخل الجسمين وهو ان يحصل الجسمان في حيز واحد ويلاقي كل واحد
منهما الاخر بكليته والتداخل على هذا التفسير ممتنع في الاجسام واما تخصيص هذا
الكلام بالمكعب فلا ادري ما الفائدة فيه قوله فاما ان يكون امتناع التداخل واقعا
بين المادتين من الجسمين او يكون بين البعدين او يكون بين البعد والمادة او يكون
بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما واعلم ان المعنى من امتناع التداخل هو ان

يبقى كل واحد منهما في حيز غير حيز الاخر فنقول امتناع التداخل على هذا التفسير اما ان يكون
واقعا بين المادتين او الجسمين واما ان يكون بين البعدين واما ان يكون بين البعد
والمادة واما ان يبقى كل واحد منهما مع كل واحد منهما قوله انه لا تمانع بين المادتين
لانهما لو تمانعا فاما ان تمانعا لذاتيهما او لاجل تمانع البعدين فان كان لاجل البعدين
فالبعدان هما المتمانعان عن التداخل بالطباع لا المادتان وان
تمانعا لذاتيهما لا لاجل البعدين فذلك محال لانه قد بينا انه لا يوجد جسم واحد منفصل
هو واحد بالفعل اقول الغرض من هذا الكلام هو انه لا يجوز ان يكون التمانع بين الجسمين
لاجل المادتين وفيه نظر لانه ذكر قبيل هذا ان الخلا لا ينفصل لانه لا مادة له فعلى
هذا المادة لو انفصلت لكانت لها مادة اخرى ويتسلسل الى غير النهاية قوله
وان نعني بامتناع التداخل لا الذي بمعنى السلب بل الذي بمعنى العدول وهو وجوب
الانحياز والنفوذ بالجبر اعلم ان امتناع التداخل بمعنى السلب لا يقتضي وجود كل واحد
من الجسمين لان الجسمين المعدومين يصدق عليهما انهما لا يتداخلان بمعنى السلب اما امتناع
التداخل بمعنى العدول فانه يقتضي وجود كل واحد منهما وبقاء كل واحد منهما في حيز غير حيز
الاخر وهذا الحكم لا يثبت الا في الشيء الذي يكون له لذاته حصول في الحيز والجهة لان الذي لا يكون
له حصول في حيز وجهة لذاته استحال ان يقتضي ان يكون حصوله في جهة غير جهة الشيء الاخر والاخر
والشيء الذي يكون له لذاته لا لغيره حصول في الجهة هو الابعاد لا المادة الجسمية لان المادة
لها في حد ذاتها مقدار ووضع وحيز فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لاجل الصورة الجسمية
فنقول الصورة ليست لها في حد ذاتها حيز وجهة لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيصير حجما
كبيرا ثم يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية قال الشيخ ولان البعد اذا
دخل بعدا غيره فاما ان يكونا جميعا موجودين او يكونا كلاهما معدومين او يكون احدهما
موجودا والاخر معدوما فان كانا كلاهما موجودين فهما ازيد من الواحد وكل ما هو
ازيد من اخر وهو عظم فهو اعظم منه فمجموع البعدين المتداخلين اعظم من الواحد وان
كان البعد هو الامتداد فكيف يكون امتدادان في امتداد واحد في جهة واحدة وربما
ذا يتغايران حتى يكون احدهما داخلا والاخر مدخولا فيه وان عدما جميعا فليس اذا
مداخلة وان وجد احدهما وعدم الاخر فليس اذا مداخلة ولا قابل ولا مقبول بل اما
المتمكن موجود لا في ابعاد الخلا واما الخلا موجود ولا المتمكن فيه وكل هذين محال
لان المتمكن لا يعدمه التمكن ولا المكان يعدمه المتمكن التفسير اقول هذه حجة اخرى
على انه لا يجوز ان يكون المكان بعدا ينفذ فيه بعد الجسم وتقريرها هو ان المكان لو كان
هو البعد المجرد فاذا دخل بعد الجسم المتمكن فيه فاما ان يبقى البعدان اعني بعد المكان

وبعد المتمكن واما ان لا يبقيا ولا واحد منهما واما ان يبقى احدهما دون الاخر والاقسام كلها
باطلة فبطل القول بكون المكان بعدا اما قلنا انه لا يجوز ان يبقى البعدان ح لانهما اما
ان يتحدا واما ان يتميز كل واحد منهما عن الاخر والاتحاد ح محال وبقاؤهما متميزين
ايضا محال لوجهين احدهما انه يلزم ان يكون مجموع البعدين اعظم من بعد واحد وثانيهما
انه اذا كان البعدان متساويين في المادة والماهية يمتنع ان يقع بينهما الامتياز لانه
لا يجوز ان يقع بالمادة والماهية ولا بلوازمهما ولا يقع ايضا بالعوارض لان كلما يعرض
عارضا لاحدهما فهو عارض للاخر فان قيل انهما يتمايزان بان يكون احدهما حالا ويكون
الاخر محلا فنقول ح لا يمكن احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما قلنا انه
لا يجوز ان يعدما معا فلان المعدوم لا يكون متمكنا في المعدوم ولا محلا فالمحل له وايضا يلزم ح ان
يكون حصول المتمكن في المكان موجبا لعدمهما وذلك محال واما قلنا انه لا يجوز ان يعدم
احدهما دون الاخر فلما ذكرنا ان المعدوم لا يكون متمكنا في الموجود ولا الموجود متمكنا في المعدوم
وايضا فان حصول الجسم في المكان لا يوجب عدم المكان او عدم المتمكن قال الشيخ
فتبين من هذه الاصول ان الخلا لا حركة فيه لانه اذا تحرك فيه شيء فاما ان يداخل بعده بعده
وقد قيل ان ذلك محال فاما ان يتحرك بان يقطعه اذا مانعه بالنفوذ فيه وقد قيل ان
ذلك محال ايضا فاذا لا حركة في الخلا وكذلك لا سكون فيه التفسير اقول هذه حجة
اخرى على نفي الخلا وتقريرها هو انه لو كان مكان الجسم هو الخلا لاستحال ان يتحرك الجسم
لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انه لو تحرك فيه فاما ان يدخل بعده
بعد الخلا واما ان لا يدخل فيه والاول محال لما بينا ان التداخل على الابعاد ممتنع والثاني
ايضا محال لانه اما ان يمنعه من النفوذ فيه واما ان لا يمنعه بل ينفذ فيه والاول محال
والا لكان الخلا ملا والثاني ايضا محال لما بينا ان الخلا لا يقبل الفصل وبطلان
الثاني بين قوله وكذلك لا سكون فيه معناه ان كون الجسم حاصلا في المكان الذي هو الخلا
يمنع من الحركة فكذلك يمنع من السكون ودل ان هذه الحجة يوجب استحالة الخلا فكذلك
ايضا يوجب استحالة البعد المجرد فلا معنى لتخصيصها بالخلا قال الشيخ واقول لا وجود
للخلا ولا المقدار ليس مع مادة لانه اما ان يكون متناهيا واما ان يكون غير متناه
لكنه لا وجود لمقدار غير متناه وسيرد عليك استقصاء بيانه من بعد وقد تمكنا
ان نوضح ذلك لاستحالة بيان فنقول لتمكن حركة مستديرة في خلا غير متناه ان
امكن ان يكون خلا غير متناه وليكن الجسم المتحرك مثل كرة ا ب ج د المتحركة
على مركزه وليتوهم في الخلا الغير المتناهي خط ط ح وليكن من المركز الى
جهة لا تلاقي خط ط ح



من جهة ح وان اخرج بغير نهاية لكن الكرة اذا
دارت صار هذا الخط بحيث تسامته ويجري عليه
وينفصل عنه فيكون الالتقاء والانفصال بالمسامتة
يقتضي ان لا محالة فلنكن تلك نقطة م لكن نقطة م منها
قبل نقطة ت اول نقطة مسامتة هذا خلف
لكن الحركة المستديرة موجودة فالخلاء ليس بلا نهاية فالخلاء ان وجد كان مقدارا متناهيا
وكل مقدار متناه فهو متشكل فاذن الخلاء متشكل ويكون شكله له ان وجد اما بما هو مقدار
او لسبب آخر ولكن لا يجوز ان يوجد شكل للمقدار بما هو مقدار والا لكان كل مقدار
على شكل واحد اي مقدارين كانا فاذن بسبب ما تشكل وذلك السبب اما قوة فيه طبيعية او قوة
قهرية عن خارج فان كانت قوة طبيعية فاما ان يكون طباع المقدار يقتضي ان يكون له مثل
هذه القوة او لا يقتضي فان كان يقتضي فكل مقدار شكله واحد فاذن تلك القوة ليس
يقتضيها ذاته وكل ما كان كذلك امكن ان يرفع عن الشيء فتلك القوة يمكن ان
يرتفع عن المقدار المفارق اعني الخلاء فيترك ذلك الشكل ولكن لا يتأتى ان يبقى
بلا شكل فاذن يأخذ شكلا آخر لا محالة فيكون قد بدّ به وانقلع عن هيئة الى هيئة اخرى
وكل ما كان كذلك فهو قابل للانفصال وقد قيل بلى فاذن الخلاء ليس شكله
بقوة طبيعية فيه فهو اذن عن خارج فهو ايضا قابل للتمديد والتقطيع وقد قيل
ليس هذا خلف فاذن ليس له شكل اصلا وقد قيل له شكل ضرورة وهذا خلف
والذي اوجبه وضعنا وجود الخلاء فاذن الخلاء غير موجود اصلا وهو كما سمعت كما قال المعلم الاول
التفسير ان هذه حجة اخرى على استحالة الابعاد المجردة عن المادة سواء كان خلاء او ملاء
وتقريرها ان هذه الابعاد ولا محالة اما ان يكون متناهية او غير متناهية والقسمان
باطلان فيبطل القول بوجود هذه الابعاد انما قلنا انه لا يجوز ان يكون هذه الابعاد
غير متناهية بوجه واحد بان الابعاد ان كانت غير متناهية لاستحال فرض حركة
مستديرة لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود ففرض الابعاد الغير المتناهية محال
انما قلنا ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامتنع فرض الحركة المستديرة لانه لو امكن ذلك
لامكن ان يفرض خطا غير متناه وامكن ان يفرض كرة ويخرج من مركزها خط متناه مسامت
لذلك الخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له ومن لا بد وان يحدث في ذلك
الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن ذلك محال من الخط الغير
المتناهي لان كل نقطة فرضتها اول نقطة المسامتة فالمسامتة حاصلة مع النقطة
التي فوقها قبل المسامتة معها فيلزم ان لا يحصل في ذلك الخط نقطة هي اول نقطة

المسامتة وان لا يحصل وذلك محال وذلك المحال انما لزم من فرض تلك الابعاد غير متناهية فاذن
فرض الابعاد الغير المتناهية محال فان قيل لم قلتم ان المسامتة مع النقطة الفوقانية
يكون قبل المسامتة مع النقطة التحتانية قلت لوجهين احدهما ان المسامتة مع النقطة الفوقانية
يحصل بميل عن الموازاة اقل من الميل الذي به يحصل المسامتة مع التحتانية ولا شك
ان الميل الكثير لا يحصل الا بعد حصول الميل القليل فلا جرم لا يصير مسامتا للنقطة الابعد
الا وان كان مسامتا للنقطة التي فوقها وثانيهما انه اذا كان الخط المتناهي الخارج عن مركز
الكرة موازيا لذلك الخط الغير المتناهي فاذا استدارت الكرة زال ذلك الخط عن الموازاة
الى المسامتة ثم لا يزال تلك الكرة تستدير ويزول تلك المسامتة من نقطة الى اخرى الى
ان يصير ذلك الخط موازيا للخط الذي هو غير متناه وايضا ان اقليدس ذكر في مصادرات
المقالة الاولى بانه لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم واذا كان كذلك ولنا النقطة
يمكن فرضها في الخط الغير المتناهي الا ويمكننا ان نصل بينها وبين مركز الكرة بخط مستقيم
واذا عرفت هذا فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن الموازاة الى المسامتة
فاذا سامت نقطة انطبق على الخط الواصل بين النقطة وبين مركز الكرة ويكون انطباقه
على الخط الواصل بين تلك النقطة الفوقانية وبين المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين
النقطة التحتانية وبين المركز ومن اراد ذلك فليتخيله بجده ظاهرا محسوسا وذلك
يدل على ان المسامتة مع النقطة الفوقانية يكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية
وللقائل ان يقول مباحث هذه الحجة يدل على انها لا نهاية للابعاد وبيان ذلك هو
ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور العالم فلنفرض الكرة التي ذكرتموها وهي غير كرة
العالم خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فاذا دارت الكرة حتى صار طرف هذا
الخط المتناهي مسامتا لطرف هذا المحور فيحدث زاوية بسبب ميل هذا الخط عن
الموازاة الى المسامتة وتلك الزاوية قابلة للقسمة فيمكن ان يكون الخط الخارج على زاوية اضيق
منها يكون طرفه لا محالة مسامتا النقطة فوق طرف محور العالم وتلك الزاوية ايضا قابلة
للقسمة فيكون الخط الخارج على زاوية اضيق منها يكون طرفه لا محالة فوق تلك النقطة وعلى
هذا فاذا كانت الزاوية قابلة للقسمة لا الى نهاية يلزم ان يكون ذلك البعد ايضا لا نهاية
له وجوابه هو ان هذه الكرة التي فرضتموها انما يمكن فرضها ان لو كان خارج العالم ملاء
او خلاء لانه اذا لم يكن ثمة شيء البتة كان فرض هذه الكرة من عمل الوهم والخيال الباطل
والا لذلك ما ذكرنا فانه اذا كانت الابعاد غير متناهية امكن فرض الخط الغير المتناهي
فيها وامكن فرض الكرة فيها وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون لهذه الابعاد متناهية لان
كل مقدار متناه فلا بد له من شكل فاذن تلك الابعاد لها شكل وذلك الشكل اما ان

ممكن لها لذاتها او لما يقتضيه ذاتها واما ان يكون لا لذاتها ولا لما يقتضيه ذاتها ومحال
ان يكون لذاتها ولما يقتضيه ذاتها لانه ح يجوز فرض خلوه عن شكل اجزائه مثلا الشكل
الكل وذلك محال ومحال ان يكون لا لذاتها ولا لما يقتضيه ذاتها لانه ح يجوز فرض
خلوه عن ذلك الشكل واذا خلا عن ذلك الشكل فاما ان يبقى بلا شكل وهو محال لما قيل
ان كل مقدار فله شكل واما ان يتبدل بشكل اخر وح اما ان يكون له مادة واما ان لا يكون
ومحال ان يكون له مادة والا لكان جسما وقد فرض انه خلاء وبعد مجرد عن المادة هذا خلف
ومحال ان لا يكون بلا مادة والا لكان المقدار الجسماني وحده قابلا للفصل وللوصل والتمدد والقطع
وقد قيل انه محال قال الشيخ ولنرجع الآن ونقول قد اتضح لكل الاوضاع ان المكان لا هو
هيولى الشيء ولا هو صورته وانه لا خلاء البتة فاذن المكان شيء غير ذلك وهو شيء فيه
الجسم فاما ان يكون على سبيل التداخل واما ان يكون على سبيل الاحاطة وقد اتضح مما تقدم
فيها امتناع التداخل فاذن قول من قال ان المكان هو الابعاد التي بين غايات الجسم
المحيط قول كاذب جدا وانه ليس بين الغايات شيء غير ابعاد المتمكن فاذن ذلك على
سبيل الاحاطة وقد قيل ان المكان فاما ان يكون مساويا بالجسم المتمكن وقد قيل اجل
واما ان يكون مساويا بالسطح وهو الصواب ومساوي السطح سطح فالمكان هو السطح الظاهر
لسطح المتمكن وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي وهذا هو المكان الحقيقي واما
المكان الغير الحقيقي فهو الجسم المحيط وليكن هذا غاية كلامنا في المكان التفسير اقول
لما فرغ من ابطال المذاهب الفاسدة في المكان بالبراهين اعاد ها هنا تلك
المذاهب وصرح ببطلانها وذكر بعد ما هو المذهب الحق في المكان وذلك هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي

الفصل الثالث عشر

في التناهي واللاتناهي وفيه مسائل المسألة الاولى في بيان تناهي الابعاد والعلل
والمعلولات قال الشيخ فصل في التناهي واللاتناهي اقول انه لا سبيل الى ان يكون
كم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه ولا ايضا عدد مترتب الذات موجود
معا غير متناه واعني بترتب الذات ان يكون بعضه اقدم بالطبع من بعض في ذاته
والبرهان انه لا يتاتى ان يوجد مقدار ذو وضع غير متناه لانه اما ان يكون غير متناه
في الاطراف كلها او غير متناه من طرف وان كان غير متناه من طرف امكن ان يفصل
منه من الطرف المتناهي جزء بالتوهم فيوجد ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئا على
حدة وبانفراده شيئا على حدة ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين بالتوهم
اما ان يكونا بحيث يمتدان معا متطابقين في الامتداد فيكون الزائد والناقص
وهذا محال واما لا يمتد بل يقصر عنه فيكون متناهيا والفضل ايضا كان متناهيا

فيكون المجموع متناهيا فالاصل متناه واما اذا كان غير متناه من جميع الاطراف فلا
يبعد ان يفرض فيه مقطع تتلاقى عليه الاجزاء ويكون طرفا ونهاية ويكون الكلام في الاجزاء
او الجزئين كالكلام في الاول وبهذا يتاتى البرهان على ان العدد المترتب الذات الموجود
بالفعل متناه وان ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي اذا وجد وفرض انه يحتمل زيادة ونقصانا
وجب ان يلزم ذلك محال واما اذا كانت الاجزاء لا تتناهى وليست معا وكانت في
الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحدا قبل آخر وبعده لا معا او كانت ذات
عدد غير مترتب في الوضع ولا في الطبع فلا مانع عن وجودها معا فلا برهان على امتناعه
بل على وجوده برهان اما من القسم الاول فان الزمان قد ثبت انه ازلي والحركة كذلك
واما من القسم الثاني فيثبت لك ضرب من الملائكة والشياطين لا نهاية لهم في العدد
كما سيلوح لك الحال فيه وجميع هذا يحتمل الزيادة عليه ولا يفيد احتماله اياها جواز
الانطباق لان ما لا ترتيب له في الوضع ولا في الطبع فلا يحتمل الانطباق وما لا
وجود له معا ففيه ابعد واما السبيل الذي يسلكه الناس في نفي اللانهاية عن الماضي
وكلها اما في ذاتها مجوزة واما من مقدمات سوف طائية وليس شيء منها برهانيا
التفسير اقول هذا هو الحجة الاخرى على انه لا يجوز ان يكون الاجسام والابعاد غير متناهية
وتقريرها هو انها لو كانت غير متناهية فاما ان يكون غير متناهية من جميع الجوانب فاما
ان يكون غير متناهية من جانب واما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون غير متناهية من جانب لانه
ح يمكن ان يفصل منه مثلا بمقدار شبر واحد ويوجد ذلك المقدار مع ذلك
بجملته ويوجد ذلك الشبر بجملة اخرى ثم يطبق بين الطرفين المتناهيين فاما ان
يمتدا متطابقين في الامتداد الى لا نهاية واما ان لا يمتد الناقص والاول محال
لان الكل الزائد والناقص متساويين وهو محال والثاني ايضا محال لانه ح يكون
الناقص متناهيا فاذن هذه الابعاد يكون متناهية مع انا فرضناها غير متناهية
هذا محال وبهذا الطريق تبين انه لا يجوز ان يكون متناهية من جميع الجوانب وكما ان
هذا يوجب تناهي الابعاد فكذلك ايضا يوجب تناهي العلل والمعلولات والامور
التي لها ترتيب بالطبع وهو ان يكون البعض اقدم بالطبع فان قيل ما ذكرتم منقوض
بالنفوس الناطقة فانها غير متناهية عندكم مع ان هذا الدليل جار فيه وكذلك
الحركات الماضية والازمنة الماضية فانها غير متناهية عندكم فنقول المدعى ان كل كثرة
تجتمع اجزاؤها ويكون لها ترتيب في الطبع او في الوضع فوجود اللانهاية فيها
ممتنع اما الذي فيه ترتيب في الطبع فكالعلل والمعلولات واما الذي فيه ترتيب
في الوضع فكالمقادير فاما اذا كانت الاجزاء لا توجد معا بل كانت في الماضي او

المستقبل كالزمان والحركة فلا يمتنع ان لا يكون متناهيا كما بينه واما اذا وجدت الاجزا
معا ولكن لا يكون بينها ترتيب بالطبع ولا بالوضع فح لا يكون فيها احتمال المطابقة
ففي مثل هذه الصورة لا يكون احتمال الزيادة والنقصان موجبا للتناهي فان قيل لا بد
لكم من بيان فائدة لهذا القيد والا كان ذكره لغوا فنقول الفائدة فيه هو انه لما انطبق
الشئ الاول من الجملة التي فرضناها زائدة على الشئ الاول من الجملة التي فرضناها ناقصة
استحال ان لا ينطبق الشئ الثاني من الجملة الناقصة لانه لما يقابل الاول بالاول وجب
ان يتقابل الثاني بالثاني حتى يكون التطبيق بحسب مراتب الاعداد حاصلا واذا
كان الامر كذلك لزم الانتهاء الى واحد حاصل في الجملة الزائدة لا يوجد في الجملة الناقصة
ما يساويه وذلك يوجب كونها متناهية فهذا تقرير هذه الحجة في العدد الذي
له ترتيب في الوضع اما العدد والذي له ترتيب في الطبع فلذلك ايضا لان
المعلول الاخير من الجملة الزائدة مقابل بالمعلول الاخير من الجملة الناقصة والثاني
بالثاني والثالث بالثالث واذا كان الامر كذلك فلا بد من الانتهاء الى واحد حاصل في الجملة الزائدة
لا يوجد في الجملة الناقصة ما يساويه في المرتبة وذلك يوجب الانتهاء واما الكثرة
التي لا يحصل لها ترتيب في الوضع ولا في الطبع فهذا المعنى غير حاصل فيه لانا اذا
قلنا هذه الجملة انقص من تلك الجملة وكل ما كان انقص من تلك الجملة وهو متناه
ان عنينا بكونها متناهية انه قد حصل من غيرها ما لم يحصل فيها فح يصير معنى كونها
متناهية هو انها انقص من غيرها فح يصير الاكبر عين الاوسط في هذا القياس
وان عني به ذلك وجوب الانتهاء الناقص الى مرتبة لا يبقى بعدها فهذا انما يعقل
فيما له ترتيب في الوضع او في الطبع وان اريد به معنى ثالث فذلك غير مقصود
فثبت ان هذا البرهان انما يجري في العدد والذي يكون له ترتيب في الوضع او في
الطبع اما ما لا يكون كذلك فانه لا يجري فيه واما الحركات الماضية فالجواب عنها
ان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث الماضية واما
مجموعها والاول يوجب تناهي كل واحد منها ونحن نقول به والثاني محال
لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون موجودا لان المعدوم المحض لا يمكن
الحكم عليه بالزيادة والنقصان ومجموع الحوادث لا وجود لها البتة لا في الخارج
ولا في الذهن اما في الخارج فظاهر لان الموجود في الخارج منها ليس الا واحدا
واما في الذهن فلان الذهن لا يمكنه استحضار ما لا نهاية له على التفصيل فاذن
مجموع الحوادث معدوم محض والمعدوم المحض لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان
بخلاف الابعاد فان جميع اجزائها موجودة معا وبخلاف العلل والمعلولات فان العلة

وجودها مع وجود المعلول فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات لا نهاية لها كان الكل موجودا
دفعة واحدة فكان يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وظهر الفرق ويرجع الى شرح الفاظ
الكتاب قوله انه لا يمكن ان يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه اعلم ان من
الناس من قال ان الاجسام غير متناهية واما المتكلمون وان كانوا ينكرون ذلك
لكنهم يثبتون احيازا غير متناهية يسمونها بالخلا وهذا البرهان يبطل لاتناهي الاجسام
والابعاد المجردة سواء كان خلاء او لم يكن قوله ولا ابعاد عدد مترتب الذات موجود
معا غير متناه واعني بمترتب الذات ان يكون بعضه اقدم بالطبع في ذاته المراد منه انه
لا يمكن اللاتناهي ايضا في العلل والمعلولات قوله ولكن من الحق انه لا يتاتى ان يوجد مقدار
ذو وضع اعلم انه ابتدا بذكر البرهان وقرره اولا في الابعاد وهو المقدار الذي له
وضع واحترز بهذا التقييد عن الحركات الماضية والمدة الماضية والنفوس الناطقة وهذا
البرهان ظاهر قوله وبهذا يتاتى البرهان على ان العدد المترتب الذات الموجود بالفعل
متناه المراد منه بيان ان هذا البرهان كما ينفي اللانهاية عن الاجسام والمقدار
فكذلك ينفيها عن العلل والمعلولات قوله وان ما لا تناهي بهذا الوجه
هو الذي اذا وجد وفرض انه يحتمل زيادة ونقصانا وجب ان كان يلزم ذلك محال
المراد ما ذكرنا ان مجرد احتمال الزيادة والنقصان لا يوجب التناهي بل يوجب
ذلك فيما يحتمل الانطباق وانما يمكن الانطباق فيما له ترتيب بالطبع او فيما له
وجود متناظم كما قررنا قوله واما اذا كانت الاجزا لا تتناهي وليست معا
وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحدا قبل اخر او بعده لا معا
او كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع ولا في الطبع فلا مانع عن وجوده معا
ولا برهان على امتناعه بل على وجوده برهان اما في القسم الاول فان الزمان
قد ثبت انه كذلك والحركة كذلك واما في القسم الثاني فيثبت لنا ضرب
من الملائكة والشياطين لا نهاية لها في العدد كما سيلوح لك الحال فيه فاما
ما ذكرناه في القول على البرهان والجواب عنه فلا يحتاج الى الاعادة قوله وفي جميع
هذا يحتمل الزيادة ولا يفيد احتماله اياها جواز الانطباق لان ما لا ترتيب له في
الوضع والطبع فلن يحتمل الانطباق وما لا وجود له معا ففيه ابعد هذا كالمكرر
فلا يحتاج الى الشرح قوله واما السبل التي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي
فكلها اما من ذاتيات مجموعة واما من مقدمات سوفسطائية وليس شي منها برهانيا
هذا الكلام لا تعلق له بهذا الموضع فلنذكر ما فيه وما عليه في توجيهه المسئلة الثانية
في ان نفي اللانهاية في الماضي والمستقبل قال الشيخ والاشياء التي يمتنع فيها

وجود الغير المتناهي بالفعل وليس يمتنع فيها من جميع الوجوه فانا نقول ان العدد
لا يتناهى والحركات لا تتناهى بل لها ضرب من الوجود وهو الوجود بالقوة لا القوة
التي تخرج الى الفعل بل القوة بمعنى ان الاعداد يتأتى ان تتزايد فلا تقف عند نهاية
اخيرة ليس وراءها ضرب داو ولنزد هذا بيانا فنقول انه يقال ان غير المتناهي موجود
بالقوة او بالفعل اما في الوجود واما في التناهي والذي بحسب الوجود فاما ان
يعتبر كلية او يعتبر كل واحد من اجزائه ثم كليته لا بالقوة ولا بالفعل موجود واما كل
واحد من اجزائه فاما ان يعتبر ان كل واحد منها يوصف بانه موجود بالقوة زمانا
ما او كل وقت او ان الكلية يوصف بانه له وانما بعضا موجودا بالقوة او ان كل
واحد من العدد ومعين منه بحسب وقت معين وجوده بالقوة وليس كل واحد منه
بالفعل بل لا شيء منه بالفعل فان عنى ان كل واحد منه موصوف بانه موجود بالقوة
وقتا ما وليس يصح ذلك بالفعل فهو قول صحيح واما ان كل واحد منه يوصف
بانه بالقوة كل وقت فهو ظاهر البطلان واما ان الكلية له قد يكون منها وانما
شيء بالقوة فهذا يصح من جهة ويبطل من جهة اما من جهة بطلانه فلانه لا كلية له واما
من جهة صحته فلان الطبيعة المعقولة التي يعرض لها احاد وتحمل عليها تصح ان يقال
ان ما تحمل عليها تلك الطبيعة دائما شيئا موجودا بالقوة ولا يجوز ان تخرج
الى الفعل ما لا يبقى بعده منه شيء بالقوة واما القسم الآخر فهو واضح الصحة فهذا
من جهة الوجود واما من جهة التناهي فانه قد يصح ان يقال للاشياء التي في طريق
التكون انها بحسب بالفعل لا بحسب النهاية التي لا نهاية بعدها ولكن بحسب
نهاية ليس بعدها شيء فانها ليست بحسب النهاية التي لا نهاية بعدها متناهية
بالفعل ولا بالقوة ويصح ان يقال انها غير متناهية بالفعل وابدا لانها قد حصل
لها كل واحد من اجزاء لا نهاية لها ولكن من جهة انها دائما ليست عنها التناهي الى
النهاية الاخيرة ويصح ان يقال لها انها متناهية بالقوة وانما لا بحسب النهاية
الاخيرة ولكن بحسب النهايات الاخرى التي في القوة بعد النهاية الى احصله فانها دائما
يوصف انها بالقوة تتناهى الى نهاية فيكون بالقوة وانما بالقياس الى ما لم يوجد
من النهايات وبالفعل دائما بالقياس الى ما وجد ولا بالقوة ولا بالفعل بالقياس
الى نهاية ليس بعدها اخرى وما لا نهاية له لا يوجد لا بالقوة ولا بالفعل اي لا يكون اشياء
عددها او مقدارها بحسب اي شيء اخذت منه يبقى غيره منه موجودا بكليته وما لا نهاية
له لا بالقوة ولا بالفعل موجود بالفعل وانما اي من جهة انه لم ينته الى نهاية
ما وما ليس له نهاية اخيرة فانه دائما يوصف الموجود منه بانه ليس متناهيا بعد

الا هي غير بكثرة الاجسام
التغير لتقول
صح

الى نهاية اخرى او الى النهاية التي لا نهاية بعدها وما لا نهاية له من موجود فهو بالقوة دائما
اي من طبيعته دائما شيء هو في القوة هذا في المستقبل واما وجودها في الماضي فانه لم يكن في
الماضي لها بدؤ وانها كانت واحدة بعد واحدة فذا كانت فلو احدث بحسبها من الآن
لم يقف الحساب عند حد فهذا هو كفاية القول والاشياء التي الكلام ان الحوادث اما ان
يعتبر كونها غير متناهية في المستقبل واما ان يعتبر في الماضي اما كونها اعتبارها غير متناهية
في المستقبل فاما ان يعتبر في وجودها واما ان يعتبر في تناهيها ولا تناهيها فاما كونها
في وجودها فاما ان يعتبر في وجودها بالفعل واما ان يعتبر في وجودها بالقوة ولا شك
انها ليست موجودة بالفعل لان الذي في المستقبل فهو غير موجود بعد فان هي
موجودة بالقوة ثم لا يخلو اما ان يكون كل واحد منها موجودا بالقوة في وقت معين
وهو حق واما ان يكون كل واحد واحد موجودا بالقوة في كل الاوقات وهو باطل لان
الحادث الواحد لا يمكن ان يبقى مستمرا ابدا او اما ان يعتبر الكل من حيث هو كل موصوف بانه
بان بعضا منه موجود والبعض غير موجود وهذا يصح من وجه ويبطل من وجه اما وجه بطلانه
فلان الكل بما هو كل غير موجود حتى يوصف بوصف ثبوتي واما وجه صحته فلان الماهية التي يعرض
لها احاد وتحمل هي عليها يصح ان يقال ان ما تحمل عليه تلك الماهية دائما شيء موجود بالقوة
ولا يجوز ان تخرج الى الفعل بحيث لا يبقى بعده منه شيء بالقوة واما ان يعتبر ذلك الكل
بحيث يكون كل واحد من المعدود معين منه يكون موجودا بالقوة في وقت معين وان لم
يكن شيء منه بالفعل وهو ايضا حق فهذا هو النظر في وجود الامور المستقبلة واما
النظر في تناهيها ولا تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال للاشياء التي في طريق التكون
انها ابدا متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية بالقوة ويصح ان يقال
انها ابدا ليست متناهية لا بالقوة ولا بالفعل اما انها ابدا متناهية بالفعل
فلانها ابدا يكون واصلة الى حد معين فتكون بحسب ذلك الحد متناهيا واما انها
متناهية بالقوة فذلك لانها بحسب النهايات الاخرى التي لم تحصل بعد النهاية الحاصلة
يكون متناهية بالقوة واما انها غير متناهية لا بالقوة ولا بالفعل فذلك بالقياس
الى نهاية اخيرة ليس بعدها نهاية اخرى فالحاصل انها بالقياس الى النهاية الحاصلة
متناهية بالفعل وبالقياس الى ما يحصل متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية
التي لا يحصل بعدها نهاية اخرى غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة واذا عرفت ذلك
صح ان يقال ان ما لا نهاية له موجود بالفعل دائما اي من انه غير متناه الى نهاية لا يحصل
بعدها نهاية اخرى وصح ان ما لا نهاية له موجود بالقوة دائما اي من طبيعته دائما شيء
هو بالقوة واما اعتبارها للانهاية في الماضي فاذا قلنا انها غير متناهية فاما ان يعني

ان كل واحد منها غير متناه وهو باطل واما ان يعنى به مجموعها غير متناه وهذا اما ان يفهم
بحسب الوجود او يفهم بحسب ما في التوهم واما بحسب الوجود فاما ان يفهم على وجه
السلب وهو ان جملة الاشخاص الماضية ليست امرا له عدد متناه وهو حق واما على
وجه العدول وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناهية وهو باطل لان
موضوع المحمول الثبوتي يجب ان يكون ثبوتيا ومجموع الاشخاص الماضية غير موجودة في الخارج وفي
الذهن لان الذهن لا يقوى على استحضار عدد لا نهاية لها على سبيل التفصيل واما بحسب التوهم
فانه يصح ان يقال ان الاشخاص الماضية جملة معقولة في الذهن من حيث هي جملة من غير ان يحتاج في
ذلك الى ان يعقل الاحاد وان الذهن متى استحضر واحدا ما يوصف بانه كان موجودا وجد
واحدا اخر بمثل صفته لا يقف عند واحد لا يكون قبله واحد اخر فكذا ينبغي ان يفهم معنى قولنا
الاشخاص الماضية غير متناهية قال الشيخ وقد يمكن ان يستعمل بما اوردناه في ابطال الخلاء الغير
المتناهي على امتناع الملا الغير المتناهي وباشياء اخر كثيرة لكن هذا في هذا الموضع كاف التفسير
اقول اعلم ان البرهان الذي ذكره في ابطال الخلاء الغير المتناهي وهو المعروف ببرهان
المسامتة لما يدل على ابطال الخلاء الغير المتناهي فكذلك يدل على ابطال الملا الغير المتناهي
وايضا برهان التطبيق يدل على ذلك وباشياء اخرى مذكورة في مواضعها قال الشيخ واما ان صورها
غير مقاديرها فينبغي ان يقال فيها قول اخر التفسير اقول المراد من هذا ان مقادير الاجسام
غير صورها وتقريرها سيأتي ان شاء الله تعالى المسئلة الثالثة في ان القوة الجسمية غير
متناهية التاثير قال الشيخ فنقول ليس شيء من الصور الجسمانية غير المتناهي بذاتها
ولا متناه ولا متناه فانما يقال بالذات على ما هو كم بالذات فاذن ليس يقال ولا على شيء
منها متناه ولا متناه بالذات ولكنه قد يقال بوجه من الوجوه على بعض صور
الاجسام لاجل نسبة لها الى ما هو كم بذاته فانه يقال قوة متناهية وغير متناهية لا لان
القوة ذات كمية في نفسها لكن لان القوة تختلف في الزيادة والنقصان
بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر عنها او الى مدة بقاء
الفعل منها وبينها فرقان بعيد فانه جل ما يكون زائدا بنوع الشدة يكون ناقصا بنوع
المدة حتى يفعل مثل فعل الاضعف في مدة انقص فان اي قوة حركت اشد فان مدة
حركتها اقصر وذلك ان المحرك اذا كان اشد قوة بلغ النهاية الموجودة او المفروضة
اسرع مدة وربما كان الشيء الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة لا يقبل الزيادة
والنقصان فان تسكين الثقيل في الجو لا يقبل الزيادة والنقصان وتسكين الثقيل في
الجو يختلف فيه القوى في الابقاء الزماني لان الابقاء غير التسكين فتبين ان بعض
ما يختلف فيه القوى بالابقاء الزماني لا يقبل الزيادة والنقصان وكلما يتفاوت

فيه القوى بحسب الشدة والضعف فانه يقبل الزيادة والنقصان اللهم الا ان يسمى القوة
التي تقوى على مدة ما اطول اشد فيكون الاشد ههنا باشتراك الاسم اذ كان معنى
الاشد في الاول هو ان يفعل ما فعله اما اشد واما اسرع اي اقصر مدة وفي الثاني
ليس هذا بل الذي يقوى على فعل اطول مدة واما الذي يتفاوت القوى بحسب العدة
فهو غيرهما جميعا لان اعتبار المدة هو في ثبات واحد وليس اعتبار العدة هو في
ثبات واحد لان اكثر ما يعتبر فيه اللاتناهي في العدة يتلاشى وليس شيء ما يتلو شيئا
ثابتا بعينه واما الفرق بين اللاتناهي في العدة والشدة فذلك ظاهر فلا يحتاج
الى ابانته التفسير اقول اعلم ان التناهي واللاتناهي انما يقالان على الكم بالذات
وعلى غيره فانما يقال بالعرض ومن جملة ما يقال عليه التناهي واللاتناهي بالعرض
القوة المؤثرة في الاشياء فانه يقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية لا لان
القوة ذات كمية في نفسها لكن لان القوة تختلف بالزيادة والنقصان بالاضافة الى
شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر عنها او الى مدة بقاء الفعل وبين هذه
الاعتبارات فرق اما الفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان كل ما
كان زائدا بحسب الشدة يكون ناقصا بحسب المدة لان كل قوة حركتها اشد فمدة
حركتها اقصر لانها اسرع ابلاغا للمتحرك الى النهاية الموجودة والمفروضة وذلك
عند حركتها [illegible] وثانيهما الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ما لا يتفاوت بحسب الشدة
فان ابقاء الثقيل في الجو لا يقبل الزيادة والنقصان بحسب الشدة ويختلف فيه القوى بالابقاء
الزماني بحسب المدة اما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فلان اعتبار المدة هو في ثبات
شيء واحد واعتبار العدة ليس في ثبات شيء واحد واما الفرق بين اعتبار الشدة
والعدة فظاهر واذا عرفت هذا فنقول لا يجوز وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة
لانه اما ان يكون لتلك الحركة نهاية في الشدة واما ان لا يكون فان كانت نهاية في الشدة
فهي متناهية الشدة وان لم يكن متناهية الشدة كانت فوقها اخرى فلا يكون الحركة
غير المتناهية الشدة وقد فرضناها غير متناهية الشدة هذا خلف قال الشيخ فنقول
انه لا يمكن ان يكون قوة غير متناهية بحسب اعتبار الشدة وذلك لان كل ما يظهر
من الاحوال القابلة لهذا فليس يخلو من وجهين اما ان يقبل الزيادة على ما ظهر
او لا يقبل فان كان لا يقبل فهو النهاية في الشدة وكل نهاية في الشدة فهي متناهي
الشدة فاذن ان كان لا يقبل فهو في متناهي الشدة وان كان يقبل وهو التالي فهو
متناه عليه زيادة فيما خذه وقد فرض غير متناه وهذا خلف واقول لا يمكن ان يكون
القوة الغير المتناهية في اعطاء المدة قابلة للتجزي بوجه من الوجوه ولا بالعرض لان كل قوة

بجزان نا فكل واحد من اجزائها يقوى على شيء والجملة يقوى على مجموع تلك الاشياء فان كان
كذلك كان كل جزء اضعف واقل مقويا عليه من الجملة فاذن لا يخلو اما ان يقوى كل واحد من اجزاء
هذه الجملة يقوى على جملة غير متناهية كما يقوى عليه الجملة من وقت معين ح وهذا محال لان مقوى
الجملة يجب ان يزيد منه ولا يتأتى الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام الا في الطرف الذي يتناهى
اليه او يكون الاجزاء بعضها يقوى على متناه وبعضها على غير متناه ويكون القول فيها كالقول
في الاول وذلك ايضا محال فاذن يكون كل واحد من اجزاء الجملة يقوى على متناه ويكون الجملة ايضا
يقوى على متناه التفسير الغرض من هذا الفصل اثبات ان مبدأ الحركة الحافظة للزمان
ليس قوة حالة في جسم وبيان ذلك هو ان كل قوة حالة في جسم فهي متجزئة لما ثبت ان الجسم قابل
للتجزئة وح اما ان يكون جزء القوة قويا على الفعل واما ان لا يكون ومحال ان لا يكون لان كل واحد
من تلك الاجزاء اذا لم يكن له قوة على الفعل فعند الاجتماع اما ان يتغير حالها عما كانت عليه
واما ان يبقى على ما كانت وقت الانفراد والثاني محال والا لما كان لذلك المجموع قوة على الفعل
فعند الاجتماع اما ان يتغير حالها عما كانت عليه واما ان يبقى على ما كانت وقت الانفراد
والثاني محال والا لما كان لذلك المجموع قوة على الفعل والاول يقتضي ان يكون القوة هي
الامر الحاصل عند اجتماع تلك الامور فلا يكون تلك الامور ماهية القوة بل يكون مادة
للقوة والقوة هي الهيئة الحاصلة للجميع وكلامنا في اجزاء القوة لا في اجزاء مادتها
فاذن جزء القوة يكون قويا على الفعل وح لا يخلو اما ان يقوى عليه الجملة واما ان
يقوى على اضعف واقل مما يقوى عليه الجملة ومحال ان يقوى الجزء على ما يقوى
عليه الكل لانه ح يكون فعل الجزء مساويا لفعل الكل فاذن يقوى الجزء على اقل واضعف
منه وح اذا فرضنا ان جزء القوة وكلها حركا جسميهما من وقت معين حركات مختلفة
فاما ان يكون حركة جزء القوة متناهية او غير متناهية ومحال ان يكون غير متناهية لان
حركة كل القوة ازيد من حركة جزء القوة كما سبق والزيادة على غير المتناهي من الجهة التي هو
غير متناه محال فاذن يكون حركة جزء القوة متناهية وحركة كل القوة ضعف حركة جزء القوة
وضعف المتناهي متناه فحركة كل القوة الجسمانية يجب ان يكون متناهية وهو المطلوب
فان قيل الامور التي يقوى عليها جزء القوة وكلها غير موجود وما لا يكون موجودا لا يمكن
الحكم عليه بالزيادة والنقصان لا سيما على اصلكم لانكم بهذا دفعتم شبهة من اثبت الى ما لا
اولا فنقول بناء هذا الكلام ليس على وجود الامور التي يقوى القوة عليها بل على
ان جزء القوة يستحق من ذاته ان يكون له قوة على فعل وكل القوة ايضا كذلك والذي
يستحقه الجزء انقص من الذي يستحقه الكل واستحقاق كل واحد منهما حاصل بالفعل
في الحال وان لم يكن مستحق الجزء والكل حاصلا بالفعل الآن لكون القوة قوة على الفعل

ما حصل بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد ونحن انما فرضنا القوة قوية على غير متناهي
حال الاستحقاق لا حال حصول المستحق واذا كان الاستحقاق الحاصل للجزء جزء الاستحقاق
الحاصل للكل وجب ان يكون استحقاق الكل متناهيا وبهذا خرج الجواب عن شك آخر
وهو ان دورات الفلك مختلفة بالزيادة والنقصان فان دورات القمر اكثر من دورات
الزحل فيجب من ذلك تناهي الحركتين والمحركين وان لم يلزم ذلك فلم يلزم هيهنا
تناهي فعل كل القوة وجزئها لما ذكرنا ان استحقاق جزء القوة يجب ان يكون جزء ا
استحقاق كل القوة ويجب حينئذ تناهي استحقاقهما وليس بناء هذا الكلام على
تفاوت مستحق الكل والجزء بل على تفاوت استحقاقهما واما في المعارضة فلا يمكن ان
يقال ان دورات القمر اكثر من دورات الزحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه
بالزيادة والنقصان ولا يمكن ان يقال ان قوة بعضها على الفعل اكثر من قوة الآخر اذ
ليس شيء منها جزء العشرة حتى يلزم ذلك فظهر الفرق فان قيل قد اتفقتم على ان
المباشر للتحريك قوة قائمة بالفلك وما ذكرنا لا ينفي ذلك قال الشيخ ولذلك
تبين انه لا يمكن ان يكون القوة على عدة غير متناهية احتمال التجزي فان تلك العدة
لا تخلو اما ان يكون كل واحد منها ليس من شأنه ان يقبل الازيد والانقص مثل تعقلنا
ان الستين والستين اربعة او يكون قد يقبل مثل كل واحد من عدد الحركات فان الحركة
قد يكون اسرع وابطأ فاذا كان الكل يقوى على عدة غير متناهية من الاشياء لا يقبل
الاقل والاكثر وبعض الكل اما ان يقوى على شيء من ذلك او لا يقوى البتة فان
لم يقو لم يكن بعد القوة فهذا خلف وان قوى فاما ان يقوى على آحاد مثل آحاد
ما يقوى عليه الكل وهي بعينها غير متناهية او آحاد كذلك وهي متناهية او آحاد
كل واحد منها اقل من آحاد الكل وهي غير متناهية او آحاد كل واحد منها اقل من آحاد
الكل وهي متناهية والقسم الاول محال لان الانقص يكون مساويا للكل فيما يقوى
عليه اذا فرض عن ابتداء محدود والقسم الثاني يلزم منه ان يكون الابعاض يقوى
متناهيات فالجملة ايضا يقوى على متناه والقسمان الباقيان يوجب ان يكون لكل واحد
مما يقوى عليه يقبل الاقل والازيد وقد قيل انه لا يقبل فتبين ان القوة المذكورة
لا يقبل التجزي ولذلك اذا كانت الآحاد تقبل الاقل والاكثر كالحركة وعدد ذوات
حركات الفلك وذلك لان الكل يجوز ان يخالف الجزء في ان الكل يقوى على تحريك
جسم ما والجزء لا يقوى عليه البتة فانه ليس اذا حرك جماعة ثقلا ما مسافة
ما في زمان ما فالاقل منهم يحركونه لا محالة في ذلك الزمان في اقل من تلك المسافة
بل ربما لم يحركوا هذا ويجوز ان يخالفه في ان كليهما يقوى على تحريك شيء واحد لكن الكل

اسرع فاما القسم الاول فان البعض من القوه وان لم يقو على ان تحرك ذلك الذى تحركه
الكل فقد يقوى على ان تحرك مقدارا اقل منه ثم الكل يمكنه ان تحرك ذلك المقدار
الذى تحركه حركات اسرع فاذا كانت اسرع كانت فى مثل الزمان الذى تحرك فيه الجزء
تحرك الكل عددا اكثر فيرجع الى الخلف الذى ذكرناه وهو ان العدد المبتدا من وقت معين
ان صدر عن الجزء كان اقل مما لو صدر عن الكل اذ هو ايضا فيكون هو بعض الصادر
عن الكل وابتداؤهما واحد فاذن يجب ان ينقص المقوى عليه لا من جهة المبتدا وما ينقص
من جهة فهو متناه منها فالذى يصدر عن الجزء متناه من الجهتين ويلزم ما ذكرنا وتبين
من بيان هذا استحالة القسم الثانى وهو ان يشتركا فى الفعل ويكون الخلاف فى
الاشد والاضعف التفسير اقول المقصود من هذا الكلام هو ان يبين ان القوه الجسمانيه
لا يقوى على ما لا نهاية له بحسب العده وتلخيصه هو ان تلك العده لا يخلو اما ان يكون
كل واحد منها لا يقبل الاقل والانقص واما ان يكون كل واحد منها تقبل ذلك فان كان
كل القوة تقوى على عده غير متناهيه لا يقبل الاقل والانقص فبعض تلك القوه لا يخلو اما
ان يقوى على مثل ما يقوى عليه الكل واما ان يقوى على اقل منها والقسم الاول محال
والا لزم ان يكون الجزء مساويا للكل هذا محال والقسم الثانى يقتضى ان يكون ما يقوى عليه
البعض متناهيا والبعض الاخر كذلك فيلزم ان يكون الابعاض تقوى على متناهيات
فالجملة تقوى على متناه فان قلت لم لا يجوز ان يقال البعض يقوى على احاد كل واحد
منها اقل من احاد الكل قلت يلزم ان يكون كل واحد منها قابلا للاقل والازيد وقد فرض
انه ليس كذلك هذا خلف واما ان كان كل واحد منها يقبل الاقل والازيد كذلك
ايضا محال وذلك لان الكل يجوز ان يخالف الجزء فى ان الكل يقوى على تحريك جسم ما والجزء
لا يقوى على تحريكه البتة ويجوز ان يشتركا فى ان كل واحد منها تقوى على تحريك شى
ويختلف فى ان الكل تحركه اسرع وعلى الوجهين فالمحال لازم اما على الوجه الاول فلان
البعض من القوه وان لم يقوا على تحريك الكل فلا شك انه تقوى على تحريك البعض
منه والكل ايضا يمكنه ان تحرك ذلك البعض بحركات اسرع واذا كانت حركاته
اسرع كانت حركات الكل فى مثل الزمان الذى تحرك الجزء اكثر عددا ويلزم المحال
الذى ذكرنا وهو ان يكون حركات الجزء متناهيه وحركات الكل ضعف حركات الجزء
وضعف المتناهى متناهى واما على الوجه الثانى فالمحال لازم ايضا بهذا البيان قال الشيخ
فكل قوة فى جسم فانها تحتمل التجزى حافظة لطبيعتها لان ما يبطله التجزى فهو اما شكل
واما عدد وليس شى منها بالقوة التفسير اقول من مقدمات هذا البرهان هو ان كل قوة جسمانية
فانها ينقسم بانقسام محلها وانها لا يبطل بالانقسام واحتج عليها بان ما يبطله التجزى

فاما شكل واما عدد وليس شى منها بقوة فتثبت بهذه المقدمة والحجة عليها وهو ان تلك
القوة اما ان يوجد فى كل جزء يفرض فى ذلك الجسم واما ان لا يوجد فيه فان وجد فى كل جزء منه
فاما ان يوجد بتمامها فى كل جزء وهو محال لانه يلزم قيام الواحد بالمحال الكثيرة واما ان يوجد
فى كل جزء من الجسم جزء منها وذلك يقتضى انقسامها وان لم يوجد فى كل جزء منه تلك القوه
فاما ان وجد فى بعض منه دون بعض او لا يوجد فى شى منه اصلا وهذا ظاهر البطلان
قال الشيخ فاذن ليس شى من القوه الغير المتناهيه موجودا فى الجسم ولا قوه جسمانيه
غير متناهيه فاذن القوه التى تحرك الحركه الاوليه المستديره لانهايه لها وليست بقوة
جسمانيه بل محرك الحركه الاوليه غير جسم ومفارق لكل جسم التفسير اقول لما فرغ
من البرهان صرح بالنتيجه وتقرير البرهان هو ان الحركه الاوليه المستديره غير متناهيه فالمؤثر
فيها اما ان يكون قوة جسمانيه واما ان يكون قوة غير جسمانيه ومحال ان يكون المؤثر فيها
قوة جسمانيه لان القوه الجسمانيه لا يقوى على افعال غير متناهيه لما بينا فاذن المؤثر
فيها قوة غير جسمانيه بل مجرد الفصل الرابع عشر فى الجهات وفيه مسائل المسئلة
الاولى فى اثبات المحدد للجهات قال الشيخ فصل فى الجهات اقول انه ان كان خلاء فقط
او ابعاد مفروضة او جسم واحد فقط غير متناه فلا يمكن ان يكون الجهات المختلفة بالنوع
وجود البتة فلا يكون فوق واسفل ويمين ويسار وقدام وخلف التفسير اقول الجهة
مقطع الامتداد وطرفه ونهايته واذا عرفت هذا فنقول الا متناهيه لما بينا
واذا كان كذلك وجب ان يكون لكل بعد مستقيم نهايتان واذا فرضنا فيما بينهما جهتان
اى طرفان وقد اشتهر ان للخط جهتين وللسطح اربعة وللجسم ست لان الجسم يمكن
ان يفرض فيه ابعاد ثلثة لكل بعد طرفان فيكون له اطراف ستة فاذن الجهات ستة ثم ان
العامة لما راوا الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم
فالجهة القويه التى منها ابتداء الحركه سميت اليمين والى مقابلها سميت اليسار وما يلى
رجله بالاسفل وما يلى راسه الفوق وما يلى اليها حركاته بالطبع وهناك حاسه
الابصار القدام وما يقابله الخلف واذا عرفت هذا فنقول هذه الجهات قد يتبدل
بالفرض مثل اليمين والشمال والفوق والسفل وقد لا يتبدل لكونها بالطبع فانه
ان اريد بالفوق ما يلى راس الانسان وبالسفل ما يلى قدمه فلا شك انه يتبدل
بان تقلب راسه الى اسفل واذا كان الجانب الذى تظهر منه قوة الحركه هو اليمين
والجانب الذى يقابله الشمال فلو فرض عكس ذلك فلا شك انه يتبدل بالعرض
اما ان اريد بالفوق ما يلى السما وبالسفل ما يلى الارض فلا شك انه لا يتبدل بالعرض
لانه واقع بالطبع واذا عرفت هذا فنقول الجهات المختلفة بالطبع لا تقع فى خلاء لانه

ابعاد مفروضة ولا في جسم غير متناه فههنا مطالب ثلث لابد من اثباتها اما الاول
وهو ان الجهات المختلفة لايقع في الخلا فبيانه من وجهين احدهما قد بان ان الخلا لا
وجود له وثانيهما ان الخلا متشابه الاجزا فلا يمكن ان يقع فيها الحدود والاطراف
المختلفة بالطبع واما الثاني فهو انها لايقع في البعد المفروض فلوجهين اما اولا فلانه
لا وجود للبعد المجرد واما ثانيا فلان اجزا البعد متساوية في الماهية واما الثالث
وهو انه لايقع في جسم غير متناه لوجهين اما اولا فلانه ثبت تناهي الاجسام واما
ثانيا فلان الجهة مشار اليها بالحس ومقصد للمتحرك بالحصول فيها وذلك يوجب
تناهيها قال الشيخ واقول اولا انه لايمكن ان يكون الجهة ذاهبة الى غير النهاية لان
كل جهة موجودة فاليها اشارة ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى وذاتها
حسبه لايخلو اما ان يكون متجزية او غير متجزية فان كان ذاتها متجزية وجب ان لايكون
بكليتها جهة بل يكون الجهة منها الجزء الابعد من جزئيها عن المشير وبالجملة ان يكون
لها امتداد في جهة لايكون بنفسها جهة فيجب ان يكون ذاتها غير متجزية لامحالة
واذا كانت ذاتها غير متجزية وكانت موجودة ذات وضع كانت لامحالة حدا
او غاية فلان ماوراءها ليس منها فيكون كل جهة لها حد ضرورة لايتجاوز ويكون
الجهة باقية فاذن الجهات محدودة باطراف ولو فرضنا خلاء غير متناه او جسما غير
متناه لم يكن له او فيه بالطبع حد فلم يكن فيه بالطبع جهة ولا ايضا اذا اتفق
ان يفرض فيه حدود لم يمكن ان يكون مختلفة بالطبع فيكون مثلا واحد فوقا والاخر
سفلا لان كل طرف وحد يفرض فيه فانه لايخالف الاخر الا بالعدد لان كلها حدود
واطراف يفرض في طبيعة واحدة وليس واحد منها يختص بشيء يكون لاجله اولى
بالسفلية منه بالفوقية او من غيره بالسفلية التفسير اقول المقصود من هذا الفصل
بيان ان الجهات لاتتحدد الا بالمحيط والمركز وتقرير ذلك بتقرير مقدمات المقدمة
الاولى ان الجهة موجودة اما اولا فلان الحس يشير اليها بالاشارة والعدم الصرف
لايمكن الاشارة الحسية اليها واما ثانيا فلان بعضها متميز عن البعض والتميز
في العدم الصرف محال المقدمة الثانية انها متناهية لما ذكرنا وايضا فلانها
اما ان يكون منقسمة والا لما كان كلها جهة بل يكون الجهة ودا المقسم فاذن الجهة
طرف لاينقسم وحد لايتجزى ولما ثبت بما ذكرنا ان الجهة حد امتنع كونها غير متناهية
لانها لو كانت غير متناهية فاما ان فرض وقوعها في خلا غير متناه او في جسم غير
متناه والخلا محال لما سنبين وايضا فلان اجزا الخلا متشابهة فيمتنع ان يفرض فيه
جهات بالطبع وكذلك القول في الجسم الغير المتناهي فانه ايضا محال لما بينا

ان الابعاد متناهية وايضا فلان الاجسام متساوية في طبيعة الجسمية فيمتنع ان يكون بعض
الاجسام مختصا بكونه فوقا والاخر بكونه سفلا من غير عكس ذلك قال الشيخ واقول ان
الجسم الواحد المتناهي لايجوز ان يفرض الجهات المتقابلة فيه او على ان حدودها في
سطحه او على ان حدودها في عمقه ولم يجز ان يكون حدودها في سطحه لان حدودها التي
يكون في سطحه لايخلو اما ان يكون وسطحها كري او يكون وسطحها مضلع فان كان سطحها
كريا لم يكن النقط المفروضة فيه متخالفة بالنوع ولا كانت هذه النقطة اولى بان يكون
فوقا من اخرى بان يكون سفلا وكذلك يمينا وشمالا واما ان كان سطحها مضلعا فليس
ذلك على ما هو بعد بطبعي له فانا سنوضح ان الجسم البسيط شكله الطبيعي كري
والجهات لايلزم الامور الخارجة عن الطبع ومع ذلك فانه ان كانت الجهات يختلف
بحسب تقابل اضلاع السطح او بحسب تقابل السطوح فالكلام في ان الجهات تكون
مختلفة بالعدد لا بالنوع ثابت فان قال قائل ان الذي على البسيط يخالف الذي
على الخط او الذي على الخط يخالف الذي على النقطة فيكون قد قال ما لا يصغى اليه ولا
بسبب بين الجهات غاية الخلاف الذي هو واقع في مثل العلو والسفل وكذلك الحال
ان فرضت الحدود في عمقه وان فرض حد في سطحه والاخر في عمقه وجب ذلك بعينه
الا ان يجعل السطح نفسه حدا وح يجب ان يجعل الحد الاخر ما يرسم بازاء السطح
لا على اي نقطة اتفقت بالعرض في العمق وان يكون مع ذلك في غاية البعد عنه
وهذا هو المركز لا غير خصوصا ان جعل الجسم على الشكل الطبيعي الذي يحفظه له
الاستدارة فليس يمكن ان يفرض في الوجود جسم واحد ويكون فيه من الجهات غير
جهتين المحيط والمركز التفسير اقول لما ثبت ان الجهات حدود وان هذه الحدود
واقعة في الجسم المتناهي فالحال لايخلو اما ان يقع في جسم واحد واما ان يقع
في اجسام كثيرة فان فرضت في جسم واحد فاما ان يفرض في سطحه واما ان يفرض
في عمقه لايجوز ان يفرض الجهات في سطحه لان سطحه اما كري واما مضلع فان كان
كريا امتنع ان يفرض فيه حدود متخالفة بالنوع لان ذلك يكون بسيطا وايضا
فلانه لما كان بسيطا لم يكن بعض الحدود اولى بان يكون فوقا والاخر سفلا من
العكس وكذلك القول في اليمين والشمال ولايجوز ان يكون مضلعا لان
المحدد للجهات يجب ان يكون بسيطا على ما سبق فوجب ان يكون شكله الطبيعي كريا
فلو كان مضلعا لكان ذلك بسبب امر خارج واذا زال ذلك الخارج
امكن ان يعود الى شكله الطبيعي عند زواله وذلك انما يكون بتغير الشكل والمقدار
الذي لابد له من حركة مكانية فيكون محدد الجهات قابلا للحركة المكانية وكل حركة

ملاقية فعن جهة الى جهة فان الجهات متحددة قبل وجود المحدد وهذا خلف فان قيل ان ذلك
السطح لا يكون مضلعا بل ان كان فيكون كريا وايضا فلان الجهات المختلفة بالنوع لا يجوز
ان تحصل بحسب مقابل اضلاع السطح او بحسب مقابل السطوح وانما تحصل اختلافها
بالعدد فقط لانها سطوح متشابهة فلا تتحدد بها الجهات المختلفة بالنوع فان قيل لم لا يجوز
ان الحد الواقع على البسيط يخالف الحد الواقع على الخط والواقع على الخط يخالف الواقع
على النقطة فنقول لا شك انه لا يقع نسبة غاية الخلاف الذى هو واقع فى مثل العلو والسفل
بهذا ان فرضت هذه الحدود على سطحه الداخل وان فرضت فى عمقه فهو باطل بعين ما ذكر
وان فرض حد فى سطحه واخر فى عمقه فهذا انما يصح اذا كان ذلك الجسم مستديرا يتحدد به احدى
الجهتين وهو غاية القرب عنه بالمحيط والاخرى بمركزه الذى هو غاية البعد عنه قال الشيخ
واما ان كانت الاجسام كثيرة فان كانت متفقة فى النوع فليس يجوز ان يكون الحدود المفروضة
عليها بحيث توجد بها حدود الجهات المتضادة وذلك ظاهر وان كانت مختلفة فليس يمكن
ان يكون علة اختلاف الجهات هو اختلافها فى النوع وذلك لان هذا يوجب ان يكون عدد
الجهات على حسب عدد الاجسام المختلفة بالنوع فان جعل العلة فى ذلك لا الاختلاف
المطلق ولكن اختلاف ما بعينه فلا يخلو اما ان يكون ذلك الاختلاف مقتصرا على اختلاف
تينك الطبيعتين او يكون مع ذلك مشتملا على اختلاف الوضعين والاقتصار على
اختلاف تينك الطبيعتين باطل لانها لا يجوز ان يكون علة لتضاد الجهات لان احدى الجهتين
اذا تعينت تعينت الاخرى وكانت على بعد محدود ولم يمكن ان يتقاصر الى غير حد ما
واذا كان الشرط مخالفتهما فى تينك الصفتين دون الوضعين كانت الجهتان
الاثنتان متضادتين كيف كان وضع احدهما من الاخرى وبعده منها وكانت الجهة
تنتقل بانتقال احد الجسمين وليس الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين تعينت
الاخرى مع حدها وبعدها ولم تنتقل البتة فبقى انه يجب ان يكون من جملة الشرط وضع
ما محدود وبعد مقدر وليس يمكن ان يكون هذا ايضا الا على سبيل المركز والمحيط وذلك
لان احدى الجهتين اذا فرض له وضع وفرض الاخر بجانب منه غير محيط به لم يكن اختصاصه
بذلك الجانب بعينه بالبعد اختصاصا لطبيعته لان طبيعته لا تخلو اما ان يكون تطلب
ذلك الجانب بعينه او تطلب اى جانب يكون بعيدا من الاخر وذلك البعد عنه
منه وذلك النوع فان كانت طبيعته تختص بذلك الجانب وسائر ما يشاركه
فى النوع فيكون هذه الجهة متباينة لسائر الجهات بذاتها لا من جهة هذا الجسم لانه لو كان
من جهة هذا الجسم لكانت حيث يكون حاله كحاله مع هذا الموضع بعينه وقد فرضنا
هذه الجهة متحددة به هذا خلف وان كان طبيعته لا يقتضى الاختصاص بذلك الجانب

منه كيف اتفق بل اى بعد كان من الجسم الاول مساويا للبعد الاول فان كان الجسم الاول
محيطا كان هذا محاطا وملاقيه محاطا ذلك الجسم وعلى قياس المركز واعنى بالمركز لا النقطة
بعينها بل كل محاط وان كان غير محيط فالبعد المساوى منه كيف كان به متحدد لا محالة
محيط بذلك الجسم اذ بينا ان ذلك لا يتحدد بالخلاء وقد فرض هذا غير محيط وعلم ان
اختصاصه بذلك من جملة ما له ان يحصل فيه اذ ليس عن طبيعته فهو عن سبب خارج
فهو جائز المفارقة لذلك الموضع وهو يطلبه بالطبع فهو حاصل متميز قبل حصول هذا
الجسم فيه وقيل ان هذا الجسم سبب تحدده هذا خلف فهذا غير محدد وذلك البعد
وقد فرض محددا هذا محال لما بان وقد وضح انه لا يمكن ان يتحدد الجهات الا على سبيل المحيط
والمحاط فاذا كان كذلك كان التضاد فيها وهو غاية البعد بينهما على سبيل المركز والمحيط
فان كان الجسم المحدد محيطا كفى لتحديد الطرفين لان الاحاطة تثبت المركز فيثبت غاية
البعد منه وغاية القرب منه من غير حاجة الى جسم اخر واما ان فرض محاطا لم يتحدد به
وحده الجهات لان القرب يتحدد به واما البعد عنه فليس يتحدد به بل يتحدد لا محالة بجسم
اخر اذ كان لا يجوز ان يتحدد فى الخلاء ولا بد على كل حال من وجود جسم محدد للجهات بالاحاطة
فيكون ذلك الجسم كافيا فى تحديد النهايتين جميعا من غير حاجة الى المحاط الفقير
اقول قد ذكرنا ان تحدد الجهات المتقابلة لا يخلو اما ان يحصل بجسم واحد واما ان يحصل
باكثر من جسم واحد اما القسم الاول فقد سلف بيانه واما القسم الثانى وهو ان
يكون المحدد اكثر من جسم فلا يخلو اما ان يكون اكثر من جسمين واما ان لا يكون فان كان اكثر
من جسمين فاما ان يكون تلك الاجسام متفقة فى النوع واما ان يكون مختلفة فى النوع
والقسم الاول محال لان الحدود الواقعة فيها يكون متساوية النوع فامتنع ان
يكون علة للجهات المختلفة بالنوع واما اذا كانت مختلفة فى النوع كانت اكثر فهذا ايضا
محال لانه ح يلزم ان يكون عدد الجهات بحسب عدد تلك الاجسام واما ان لم يكن اكثر من
جسمين فلا يخلو اما ان يكونا متحدين فى النوع واما ان يكونا مختلفين فيه والاول
محال ايضا واما القسم الثالث فلا يخلو اما ان يكون لاختلاف تلك الطبيعتين فقط
واما ان يكون لها وللاختلاف الوضعين ومحال ان يكون لاختلاف الطبيعتين من غير اختلاف
الوضعين لان احدى الجهتين اذا تعينت تعينت الاخرى وكانت على بعد محدود
ولا يمكن تزول النهاية عن حدها فلو كان الشرط مخالفتهما فى تينك الطبيعتين دون الوضعين
وجب ان يكون الجهتان متضادتين كيف كان وضع احدهما من الاخر وبعده منه وكانت
الجهة تنتقل بانتقال الجسمين وليس الامر كذلك بل اذا تعينت احدى الجهتين
تعينت الاخرى مع حدها وبعدها ولم تنتقل البتة فبقى ان يكون من جملة الشرط وضع محدود

وبعد مقدر ثم الحال لا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا واما ان لا يكون كذلك
بل يكون احدهما بجانب من الاخر والقسم الثاني محال لان ذلك الجسم لا يخلو اما ان
يطلب ذلك الجانب بعينه اي يطلب اي جانب يكون بعيدا من الاخر ذلك
البعد فان كان طالبا له بعينه وجب ان يكون ذلك الجانب متميزا عن سائر الجوانب
بذاته لا بسبب هذا الجسم اذ لو كان بسبب هذا الجسم لكان حيث حصل ذلك
الجسم وجب ان يكون هناك ذلك الجانب لكان الجانب الاول فلا يكون هذه الجهة متحددة
به وقد فرضنا انها متحددة به هذا خلف واما ان كان طالبا اي جانب يكون ببعده من الاخر
ذلك البعد فهذا يقتضي ان يكون البعد التساوي من كل الجوانب متحددا لا محالة محيطا
لما بينا انه لا يتحدد بالخلاء وقد فرض ذلك الجسم غير محيط فظهر ان اختصاصه بذلك
الوضع ليس لذاته بل عن سبب خارج وانه جائز المفارقة لذلك الوضع فاذن ذلك
الموضع متميز قبل حصول هذا الجسم فيه فلا يكون هذا الجسم سببا لتحدده وقد فرض
محددا له هذا خلف فصح انه لا يمكن ان يتحدد الجهات الا على سبيل المحيط والمحاط وان المحيط
وحده كاف لتحديد الطرفين لان الاحاطة يثبت المركز فيثبت غاية البعد منه وغاية
القرب منه من غير حاجة الى جسم اخر **قال الشيخ** ويجب ان يكون الاجسام المستقيمة الحركة
لا يتاخر عنها وجود الجهات لامكنتها وحركتها بل يكون الجهات قد حصلت لحركاتها فيجب
ان يكون الجسم الذي يتحدد الجهات اليه جسما متقدما للاجسام المستقيمة الحركة ويكون
احدى الجهات بالطبع غاية القرب منه وما يقابله غاية البعد منه **التفسير** اقول هذا
من تفاريع هذا الباب وهو ان الجسم المحدد لا يصح عليه الحركة المستقيمة وبيانه
ان الاجسام المستقيمة الحركة لا يتاخر عنها جهاتها لان جهاتها يحصل لحركاتها
والجسم المحدد للجهات يجب تقدمها على الجهات فيكون متقدما على الاجسام المستقيمة
الحركة لان المتقدم على المتقدم متقدم قوله ويكون احدى الجهتين بالطبع غاية القرب
منه ومقابله غاية البعد فهذا اكرر **قال الشيخ** وان لا يكون الجهات المفترضة بالطبع
غير جهتي المحيط والمركز وهما جهتا الفوق والسفل وسائر الجهات لا يكون
واجبة في الاجسام بما هي اجسام بل بما هي حيوانات فيتميز فيها جهة القدام الذي
اليه الحركة الاختيارية واليمين الذي منه مبدا القوة والفوق اما بقياس فوق
العالم واما الذي اليه اول حركة النشو ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل والفوق
والسفل تحدد وان يطرف البعد الذي الاولى به ان يسمى طولا واليمين واليسار
لذلك بما الاولى ان يسمى عرضا والقدام والخلف كذلك بما الاولى ان يسمى عمقا
التفسير اقول قد ذكرنا ان الجهات ينقسم الى ما لا يتبدل بالعرض وهو جهتي المحيط

والمركز فغاية القرب من المحيط هو الفوق وغاية البعد منه هو السفل وهما واجبان في الاجسام
بالطبع وسائر الجهات غير واجبة في الاجسام بل بما هي حيوانات وباقي الكلام ظاهر **قال الشيخ**
المقالة الثالثة من الطبيعيات في الامور الطبيعية وغير الطبيعية للاجسام الاجسام منها
بسيط ومنها مركب فاما المركب فيثبت بالمشاهدة والبسيطة يثبت بتوسط المركبة
لان كل مركب فانه يتركب عن بسائط **التفسير** اقول فيه مسئلتان المسئلة الاولى في الاجسام
اما ان يكون مركبة واما ان يكون بسيطة ونعني بالمركب ما يكون حقيقته ملتئمة من اجسام مختلفة
الحقيقة والبسيط ما لا يكون كذلك المسئلة الثانية في اثبات الجسم المركب والبسيط واما
الجسم المركب فثابت بالحس واما البسيط فيدل عليه وجود المركب لان كل مركب فانه
يجب ان ينتهي الى البسائط والا لكان مركبا من اجزاء لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية
لها ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط لانه ما لم يتحقق البسيط لا يتحقق المركب **قال الشيخ**
وللاجسام كلها اعتبارات ضرورية وهي التي تتباين بها الاجسام في الجهات باوضاعها ولبعضها
الامكنة وهي الاجسام التي تحيط بها اجسام اخر **التفسير** اقول قد ذكرنا ان المكان هو السطح
الحاوي من الجسم المماس للسطح الظاهر من المحوي فعلى هذا لا يكون لكل جسم مكان لان الاجسام متناهية
فاذن البعض الاجسام لها امكنة وهي التي تحيط بها اجسام اخر اما كل جسم فلا بد له من حيز
فانه يتباين الاجسام في جهاتها بالوضع **قال الشيخ** واقول ان لكل جسم حيزا ومكانا
طبيعيا يتحرك اليه لانه اما ان يكون كل مكان له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا لطبيعته او يكون
كل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا لطبيعته واعني ههنا بالمكان الحيز والمكان جميعا او يكون بعض
الامكنة له كذلك وبعضها بخلافه ولا يمكن ان يكون كل مكان طبيعيا فانه يلزم منه ان يكون مفارقة
كل مكان له خارجا عن طبعه وايضا التوجه نحو كل مكان يوجب نحو ملايم بالطبع وليس شيء
مما هو متوجه نحو الملايم خارجا عن طبعه وهذا خلف وايضا فان الاجسام غير متفقة في الحقائق
ان يكون فيها اجسام فان منها علويا ومنها سفليا ويوجد في الماء هذه اجسام تتحرك الى
الاسفل واجسام تتحرك الى العلو فاذا الجسم اذا استدعى مكانا من الامكنة فليس ذلك
بما هو جسم اذ الاجسام يتفق في الجسمية ويختلف اختيارا واذا ارتفعت لم تبطل وجود
الجسم ولا يبطل استدعاء المكان واما قوة طبيعية فاذا استدعا المكان موجود لكل
جسم وان لم يكن هناك قوة اختيارية وان كان هناك قوة اختيارية فليس ذلك
عنها بل عن قوة طبيعية اذ الجسم اذا استحق ان يكون في مكان معين استحق ما دام
على نوعه وان اختلف اعراضه من الارادة وهذه القوة الطبيعية ان كانت واحدة
فيه مخصصا لذاتها واحد من الامكنة لا كل مكان وان كانتا اثنين متساويين
واختلف اقتضاوهما للمكان لم يحصل الجسم مكان واحد منهما والا فهو الغالب

فان كان ولا بد فانما يحصل في المكان المتوسط بين مكانيهما لتشابه تجاذب القوتين
وهو ايضا واحد وان كانتا اثنتين متفقا وقتين لحصوله بالطبع في مكان الاغلب
وهو ايضا واحد وبين من هذا القول ان المكان الطبيعي ان كان فهو واحد فاذا لا يمكن
ان يكون كل مكان له طبيعيا ولا ايضا يمكن ان يكون كل مكان خارجا عن الطبع منافيا له فان هذا
الجسم لا يسكن البتة بالطبع وكيف يسكن بالطبع وكل مكان مناف لطبيعته والسكون بالطبع
في المكان الطبيعي وهذا الجسم لا يتحرك البتة بالطبع وكيف يتحرك والحركة بالطبع تختص بجهة
مطلوبة بالطبع فاذا تحرك اليها وحصل عندها اما ان يقف في آخر تلك الحركة اذا
انتهت المسافة ولا بد من انتهائها فيكون ذلك المكان طبيعيا له او يعود بالطبع الى
جهة اخرى فيكون تلك الجهة تختص بالطبع وقد كان غيرها يختص بالطبع هذا خلف
فاذا هذا الجسم لا يتحرك بالطبع ولا يسكن وهذا اخلف جدا فاذن ليس كل مكان
منافيا له ولا ايضا يمكن ان يكون كل مكان لا طبيعيا له ولا منافيا له لانا اذا اعتبرنا
الجسم على حالته الطبيعية وقد ارتفع عنها القواسر والعوارض التي يعرض من خارج
بل تركناه وهو جسم فقط فحينئذ لا بد له من حيز يختص به ويتحيز اليه لا عن قاسر بل عن
نفسه فيكون على كل حال للجسم تحيز في تلك الحالة الى ذلك الحيز بالطبع وكل ما كان
كذلك فهو حيز طبيعي فتبين من هذا ان كل جسم فله مكان طبيعي واحد معين

التفسير اقول الغرض من هذا الفصل بيان ان لكل جسم مكانا طبيعيا والمراد من
الحيز والمكان والجهة هاهنا واحد والمراد من قولها الجسم له حيز طبيعي وهو ان فيه
طبيعة توجب حصوله في حيز واحد واذا فارقه قسرا فانه يعود اليه طبعا واعلم
ان الشيخ طول الكلام في هذا الفصل والمقصود منه ما ذكره في سائر كتبه فنورد ذلك
ثم نفسر كلامه هاهنا فنقول الدليل على ان لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا هو انا اذا فرضنا
الجسم خاليا عن كل ما جاز خلوه عنه فانه يجب ان يكون له حيز معين ومكان معين وهذا
معلوم بالضرورة ولا بد لذلك من سبب له وذلك السبب اما طبيعته المخصوصة واما
غيرها لكن ليس غيرها لانا قد ازلنا العوارض المفارقة كلها عنها فاذن السبب فيه طبيعته
المخصوصة وهو المطلوب وهاهنا اعتراض من وجهين احدهما لم لا يجوز ان ذلك الجسم اختص
بالحصول في ذلك الحيز المعين لان ذلك اختص بالطبيعة الموجبة لحصوله في ذلك الحيز
فان اسند الحصول في الحيز الى طبيعة انتقل الى اختصاص تلك الطبيعة بذلك الجسم الى طبيعة
اخرى ولزم التسلسل وثانيهما ان القطرة المعينة من الماء مثلا مختصة بحيز معين من
اجزاء كلية حيز الماء من غير ان يكون هناك طبيعة موجبة لحصوله فيه والجواب عن الاول
ان الاحوال السابقة على هذه الطبيعة قد اعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بانه

فيقال لم لا يجوز ان يقال الاحوال السابقة على حصول هذا الجسم في هذا الحيز موجبة لحصول هذا
الجسم في هذا الحيز قلت الاحوال السابقة على هذا الجسم من العوارض المفارقة عنه ونحن
قد فرضنا زوال العوارض المفارقة فاستحال ان يكون حصوله في هذا الحيز معللا بتلك الاحوال
السابقة والجواب عن الثاني ان اختصاص القطرة المعينة من الماء بحيز معين من اجزاء الكلية
حيز الماء انما كان لحصول كلية عنصر الماء في ذلك الحيز ولنرجع الى شرح المتن فنقول ان
لكل جسم حيزا ومكانا طبيعيا قد ذكرنا المراد منه قوله لانه اما ان يكون كل مكان له طبيعيا
او يكون كل مكان له منافيا لطبيعته او يكون كل مكان له لا طبيعيا ولا منافيا لطبيعته اعلم
انه شرع من هاهنا في اقامة البرهان على المطلوب فقال لا يخلو اما ان كل مكان له
طبيعيا واما ان يكون منافيا لطبيعته واما ان لا يكون طبيعيا ولا منافيا واما ان يكون
بعض الاحياز طبيعيا له وبعضها لا يكون طبيعيا فهذه اقسام اربعة والاقسام
الثلثة الاول باطلة فتعين القسم الرابع وهو ان يكون بعض الاحياز طبيعيا له
وبعضها غير طبيعي اما الاول وهو ان يكون كل مكان طبيعيا له فهو باطل اما اولا فلقوله
فانه يلزم ان يكون مفارقة كل مكان له خارجا عن طبيعته واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون توجهه
الى كل مكان غير خارج عن طبيعته لانه توجه نحو الملايم بالطبع وليس الامر كذلك
هذا اضعف واما ثالثا فلان هاهنا اجسام تتحرك الى اسفل واجساما تتحرك الى
علو والاحياز منها علو ومنها سفل فلا تكون متحدة في استحقاق ان يكون فيها الاجسام
فالجسم اذا وجب له مكان معين فاما ان يجب لجسميته وهو محال لان الاجسام
مشتركة في الجسمية ومختلفة في استحقاق الامكنة فاذن انما يجب ذلك لقوة فيها
وتلك القوة اما ارادية واما طبيعية ومحال ان تكون ارادية فاذن هي طبيعية
ثم هذه القوة اما ان تكون واحدة واما ان يكون اكثر من واحدة فان كانت واحدة
فلا شك انها تقتضي مكانا واحدا وان كانتا اثنتين فاما ان تكونا متفقتين وتبين
واما ان تكونا متفقتين وتبين فان كانتا اثنتين متساويتين لم يحصل الجسم في
مكان واحد منهما لانه لو حصل لكان هو الغالب وان كانتا متفقتين وتبين لجهة له
بالطبع في مكان الاغلب وهو ايضا واحد فثبت ان المكان الطبيعي ان كان فهو
واحد فاذا محال ان يكون كل مكان له طبيعيا فهذا تلخيص ما ذكره والحاصل منه ان كان
للجسم حيز طبيعي فهو واحد لا كل حيز اما والقسم الثاني وهو ان يكون كل مكان
خارجا عن الطبع منافيا له فهو باطل ايضا اما اولا فلانه يلزم ان لا يسكن الجسم
بالطبع لكون كل مكان منافيا له بالطبع واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يتحرك بالطبع
اليه لان الحركة بالطبع تختص بجهة مطلوبة بالطبع فاذا هذا الجسم لا يسكن ولا يتحرك

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو [illegible]

بالطبع هذا خلف واما القسم الثالث وهو ان لا يكون لكل مكان له طبيعيا ولا منافيا له فهو
ايضا باطل لانا اذا اعتبرنا الجسم على حالته الطبيعية وقد رفعنا عنه القواسر والعوارض
الخارجية ارتفعت عنه فانه لا بد له من حيز يختص به وذلك هو الحيز الطبيعي وللقائل
ان يقول هذا القدر يكفي في اثبات الحيز الطبيعي للجسم فوجب الاقتصار عليه قوله
قح لا بد له من حيز يختص به ويتحيز اليه لا عن قاسر بل عن نفسه هذا وفيه خلل لان الجسم
لا يستحق الحيز المعين لنفسه بل عن طبيعة فيه فتأمل فيه قوله فتبين من هذا ان لكل جسم
فله مكان طبيعي واحد بعينه لما فرغ من البرهان صرح بالنتيجة **المسئلة الثالثة** في ان لكل
جسم شكلا طبيعيا وان شكل البسيط هو الكرة **قال الشيخ** ونقول الان ايضا ان
لكل جسم شكلا طبيعيا وذلك بين من ان كل جسم متناه وكل متناه يحيط به حد
واحد او حدود وكل ما يحيط به حد واحد او حدود فهو متشكل وكل جسم متشكل وكل شكل اما طبيعي
واما قسري واذا ارتفع القسريات في التوهم بقي الطبيعي وهو البسيط كريا لان
فعل الطبيعة في مادة واحدة فعل متشابه اذ ليس يفعل الا فعلا واحدا ولا يمكن
ان يفعل في جزء زاوية وفي جزء خطا مستقيما او منحنيا فينبغي اذا ان يتشابه
بجميع الاجزاء فيكون الشكل كريا واما المركبات فقد يكون اشكالها الطبيعية غير
كرية **التفسير** اقول اما ان لكل جسم شكلا طبيعيا فلان كل جسم فهو متناه لما مر وكل
متناه يحيط به حد واحد او حدود وكل ما يحيط به حد واحد او حدود فله شكل ينتج ان كل جسم فله
شكل وايضا فلانه اذا ثبت ماهية الجسم ثبت الشكل بالضرورة وذلك الشكل
لا يخلو اما ان يكون طبيعيا واما ان يكون قسريا فان كان قسريا وجب ان يرتفع ذلك
الشكل عند فرض ارتفاع تلك القواسر فاذا لم يرتفع بطل كونه قسريا فاذن هو
طبيعي واما ان شكل البسيط يجب ان يكون كريا فلان البسيط له طبيعة واحدة وفعل
الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يكون الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة
فليس واحدا بل في جانب منه يكون خطا مستقيما او منحنيا وفي جانب يكون زاوية
وفي جانب نقطة فاذن يجب ان يكون شكل البسيط كريا فان قيل ما ذكرتم منقوض بالارض
فانها بسيطة وليس شكلها كريا قلنا لا نسلم انها ليست بكرة والدليل على كونها
كرة هو انا رصدنا كسوفا قمريا فاذا وجدناه بالمشرق في اول الليل ووجدناه بالمغرب
في اخر الليل وهذا يدل على ان اول الليل بالمشرق هو الواقعة اخر بعينه في المغرب
ولو لم يكن الارض كرة لما كان الامر كذلك لا يقال التلال الواقعة على ظاهرها يمنع
من كونها كرة لانا نقول انها كالخشونات الواقعة على ظاهر الكرة العظيمة وتلك
لا تخرجها عن كونها وايضا فلانه لو انثلم منها جزء بسبب خارجي حفظ ما فيها من

اليبوسة شكلها على ذلك الانثلام فحصلت الخشونات بهذا السبب فان قيل الكرة المجوفة لها
مقعر ومحدب ومقعرها يخالف محدبها في امور احدها في المساحة فان مساحة محدب
كل كرة اعظم من مساحة مقعرها والثاني ان محدب كل كرة موصوف بالتحدب ومقعرها
موصوف بالتقعر وذلك امران مختلفان متضادان والثالث ان كل فلك فانه يماس
بمقعره شيئا وبمحدبه شيئا على سبيل الترتيب وهذه احوال مختلفة مع ان الطبيعة البسيطة
اقتضتها قلنا هذه الاحوال لازمة لفعل الطبيعة البسيطة لانها لما صنعت الشكل الكري
لزمت لذلك تلك الاحوال لا انها اقتضتها بذاتها فان قيل لو كان شكل البسيط هو
الكرة لكان شكل المركب هو الكرة لان المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة فاذا كانت
طبيعة كل واحد منها مقتضية لهذه الشكل لم يكن شيئا منها مانعا للاخر من هذا التأثير
ان لم يكن معينا عليه فيلزم ان يكون شكل المركب ايضا كرة قلنا في المركب يختلف الاجزاء
فلاختلاف اجزائه لم يكن كريا وايضا فلان المركبات يحصل فيها اشكال غريبة بسبب القواسر
الخارجية ثم ما فيها من اليبوسة يحفظ ذلك الشكل الغريب **المسئلة الرابعة** في المكان
الطبيعي للمركب **قال الشيخ** واقول ان الامكنة اولى للاجسام البسيطة لان المركبة اذا تركب
لم يخل اما ان يتركب من اجزاء متساوية القوى تتساوى فيها استحقاق المتمكن من
احياز الاجسام البسيطة فلا يكون لها بالطبع شيء من امكنة البسائط ولا ايضا بالطبع
لها مكان غير تلك الامكنة لان الاجزاء كلها يتفق في ان ذلك المكان مكان خارج
عن طبعها اذ ليس مكان شيء منها والكل جملة الاجزاء وليس لجملة الاجزاء مكان
خارج عن امكنة الاجزاء الا مضاف وان لم يكن متساوية القوى فالمكان الطبيعي هو المكان
الغالب واما اذا كان الجسم المركب من اسطقسين فقط فيمكن ان يكون التركيب
من قوى متساوية لانه اذا كان مكانا بسيطيها متجاورين كان مكان الطبيعي في الحد
المشترك بينهما ولا يمكن ان يتركب من اجزاء متساوية في القوى فوق اثنين جسم
البتة فانه ان تحرك الى جهة مكان من الامكنة بالطبع تعدى بسيط ذلك المكان بما
غايته فان امسك في حيز من الاحياز بالطبع تعدى بسيط ذلك الحيز فيه غالبة وحال ان
لا يتحرك ولا يسكن فاذا لا يتركب من بسائط فوق اثنين متساوية القوى شيء ولهذا
زيادة تلخيص في الكتب المبسوطة **التفسير** اقول المركب اما ان يكون تركيبه من بسيطين
او اكثر اما الاول فاما ان يكونا متساويين واما ان يكون احدهما اغلب فان كانا
متساويين فاما ان يكون لكل واحد منهما مانعا للاخر عن حركته واما ان لا يكون كذلك فان
لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا فهو مثل ان يكون النار اسفل والارض
فوق فالنار تطلب الصعود والارض تطلب الهبوط فيجب اما ان يكون بعد كل واحد

منها عن حيزه بعدا واحدا واما ان لا يكون فان كان الاول فلابد وان يشغلا مكانه لا رجحان
لاحدهما عن الآخر القوة ومع يجب احتباس المركب هناك ولا سيما ان كان في الحد
المشترك لحيزيهما جميعا وان كان الثاني انجذب المركب الى حيزه لان الحركات الطبيعية مشتدة
عند القرب من احيازها وعند البعد عنها وان كان احدهما غالبا في القوة والمقدار
هناك فاسر يحفظ ذلك الامتزاج فلا شك ان المركب ينجذب الى مكان الغالب
وان تركب من ثلثة فاما ان يغلب احدها واما ان لا يغلب بل يتساوى الثلثة فان غلب
احدها حصل المركب في مكانه وان تساوت فاما ان يكون من ثلثة متجاورة مثل ان يكون
التركب من الارض والماء والهواء واما ان يكون من ثلثة متباينة مثل الارض والماء والنار
فان كان الاول حصل المركب في حيز العنصر الوسط وكذا الثاني لتساوي الجذب من
الجانبين ولاجل ان الارض والماء ان كانا يختلفان في الطبيعة لكنهما يشتركان في الميل الى
اسفل فيغلبان النار من هذا الوجه واما ان تركب من اربعة فان كانت متساوية
حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الجز الغالب ولنرجع الى شرح المتن قوله ان
الامكنة الاولى للاجسام البسيطة معناه ان الامكنة البسيطة ثابتة بالطبع للاجسام
البسيطة قوله لان المركب اذا تركبت لم يخل الى قوله فالمكان الطبيعي هو المكان
الغالب المراد منه ان الاجسام المركبة لا يخلو اما ان يكون تركبها من اجزاء متساوية
القوى واما ان لا يكون فان كان الاول لم يكن لها مكان بالطبع لان ذلك المكان اما ان
يكون شيء من امكنة البسائط واما ان يكون غيرها ومحال ان يكون شيء منها لانه ليس استحقاق
بعضها له اولى من البعض ومحال ان يكون غيرها لان الاجزاء تشترك في ان ذلك المكان
خارج عن طبعها واما ان لم يكن متساوية القوى فان المركب حاصلا في مكان العنصر
الغالب فمكانه الطبيعي مكان الغالب فيه قوله واما اذا كان الجسم المركب من
اسطقسين فقط الى قوله في الحد المشترك بينهما فاعلم ان المراد من اسطقسين
البسط اجزاء الجسم المركب ومعناه انه يمكن ان يتركب الجسم من جزئين متساوي
القوة لان مكانا بسيطيهما ان كانا متجاورين حصل المركب في الحد المشترك لحيزيهما
وللقائل ان يقول ههنا قسم آخر وهو ان يكون مكان بسيطيهما متباينين و
حينئذ يجذب المركب الى اقرب الجزئين وح لا يبقى التساوي قوله لا يمكن ان
يتركب من اجزاء متساوية القوى الى آخر الفصل اعلم انه لا يمكن ان يتركب جسم من
اجزاء متساوية القوى فوق اثنتين لانه لا يخلو اما ان يتحرك الى مكان بالطبع
واما ان يسكن في مكان بالطبع واما ان لا يتحرك ولا يسكن ومحال ان يتحرك الى
مكان بالطبع والا لكان قوة الجسم الذي ذلك المكان مكانه غالبة فيه وقد فرضت

القوى متساوية وهذا خلف ومحال ان يسكن ايضا لهذا ومحال ان لا يتحرك ولا يسكن لما
بيناه **المسئلة الخامسة** في ان العالم واحد **قال الشيخ** واقول ان الاجسام بما هي اجسام
لا يمتنع عليها الاتصال فاذن ان كانت الاجسام لا يتصل فلعله ان صورها صور تمانع ان يتحد و
يكون بينها منافرة في الطباع فاذن الاجسام البسيطة المتشابهة الصور ليس يمتنع عليها
الاتصال والانفصال بحسب مقتضى طباعها واذ فرضت متصلة او منفصلة تحركت الى
حيز واحد وصار مكانها واحدا واذا افترقت ووقع بينها تلك القسمة بعينها فمكانها ذلك
المكان بعينه الذي صارت اليه في حال الاتصال والانفصال اذ قلنا انه لا يمكن ان يكون
لجسم واحد مكانان طبيعيان فاذن الاجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد
وجهتها الطبيعية واحدة فيحصل من هذا انه لا يكون ارضان في وسطين من عالمين ونارين
في افقين محيطين من عالمين فانه ليس توجد ارض بالطبع الا في عالم واحد وكذلك النار
وسائر الاجرام **التفسير** اقول ذكر على هذا المطلب برهانا خاصا وبرهانا عاما اما البرهان
الخاص فقد مر وهذا البرهان يدل على انه لا يجوز وجود عالمين كل واحد منهما متساوية للاخرى
في الصور والقوى حتى يكون في كل عالم ارض ونار وهواء وماء كما في الآخر والبرهان عليه
وهو انا لو فرضنا عالمين في كل واحد منها ارض وماء وهواء ونار لزم ان يكون للاجسام المتحدة
في الطبع اماكن متباينة بالطبع وذلك محال لما بينا ان الجسم البسيط له مكان واحد
بالطبع فحسب ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ان الاجسام بما هي اجسام لا يمتنع عليها
الاتصال فاقول هذا جواب عن سؤال يرد على هذا البرهان وهو ان يقال الارضون ان
كانت كثيرة بالطبع الا انها مشتركة في الارضية وامكنتها مشتركة في كونها وسط تلك
العوالم فالارضية المطلقة يقتضي الوسط من العالم والارض المعينة يقتضي الوسط من
العالم المعين فاجاب بان الاجسام الكثيرة بالعدد لها امكنة كثيرة بالعدد وههنا اذا
كانت متحدة في الحقيقة صح عليها ان يجتمع على وجه يكون الاجسام الكثيرة بالعدد شيئا
واحدا وح يكون مكانها مكانا واحدا بالعدد ولما بينا انه لا يجوز ان يكون للجسم الواحد
مكانان طبيعيان قوله فاذن ان كانت الاجسام لا يتصل فالمراد ان الاجسام المتحدة
في الحقيقة لا يقتضي الاتصال والانفصال والاجسام التي لا يتصل هي المختلفة في الصور
التي تمنعه من الاتصال قوله فاذن الاجسام البسيطة المتشابهة الصور الى قوله بحسب مقتضى
طبائعها فالمراد منه ان الاجسام البسيطة المتحدة لا يقتضي بطبعها لا التباين ولا
الاتصال واعلم ان هذا التطويل يرجع حاصله الى ما ذكرنا قال الشيخ واذا كانت
الامكنة الاولى للاجسام البسيطة وكانت امكنة البسائط بسيطة اذا انتهت
فهناك ينتهي امكنة الاجسام كلها وكانت البسيطة اذا انتهت على مقتضى طبائعها

قد لزم منه محال وهو وجود الخلا ومحال ان يلزم من الممكن محال فتبين من هذا انه لا يمكن ان يكون عالم
اخر غير هذا العالم بل العالم واحد التفسير اقول هذا هو البرهان العام على ان العالم الجسماني
واحد وتقريره هو انه قد ثبت ان بسائط العالم كرات وح وجب ان يكون بعضها محيطا
بالبعض على وجه يحصل من مجموعها كره واحده لانها لو لم يكن كذلك لكانت الكرات متباينة
ولزم من ذلك الخلا والخلا محال لما بينا وما يلزم منه المحال محال فالقول بوجود العالمين
محال ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله واذا كانت الامكنة التي للاجسام البسيطة
كانت امكنة البسائط بسيطة اذا انتهت فهناك ينتهي امكنة الاجسام كلها فاعلم
ان الاجسام البسيطة اذا كانت متناهية كانت امكنتها ايضا متناهية قوله وكانت
البسيطة اذا انتهت على مقتضى طبايعها واشكالها كانت مستديرا ثم معناه ان الاجسام
البسيطة متناهية وكل متناهي متشكل فالاجسام البسيطة لها شكل وشكلها مستدير
لما ثبت ان مقتضى طبيعة البسيط الشكل المستدير قوله فتجب ان يكون الكل كره واحده
فاعلم انه لا يلزم من هذا الكلام كون الكل كره واحده ما لم ينضم اليه ما ذكرنا وهو انه
لو لم يكن بعضها محيطا بالبعض على وجه يتادى الى كره لزم الخلا وهو محال وبضميمة هذا
تم البرهان المسئلة السادسة الجسم المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة قال الشيخ
ولانا لسنا في افقه لانا نحن في حيز الاجسام التي من شانها ان يتحرك بالاستقامة
فواجب ان يكون افق العالم حيث الجسم الذي ليس من شانه ان يتحرك على الاستقامة بل
هو الجسم الذي بالقياس اليه يكون جهة الحركات المستقيمة التفسير اقول لما ثبت ان
هذا الجسم يتحدد به جهة الحركات المستقيمة وجب ان لا يصح عليه الحركة المستقيمة اذ لو
صحت لكانت الجهة متحددة له لا به وقد فرض تحددها به هذا خلف بيان ذلك ان
الحركة المستقيمة يكون بمفارقته حيزه ومكانه فاذا عاد اليه وجب ان يكون حيزه باقيا
بعد مفارقته وح يكون متحددا لا به بل بجسم اخر وقد فرض انه ليس كذلك هذا خلف
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ولانا لسنا في افقه لانا نحن في حيز الاجسام التي
من شانها ان يتحرك بالاستقامة فهذا ظاهر لكن لا ادري ما الفائدة في ايراده
في هذا المقام قوله فواجب ان يكون افق العالم حيث الجسم الذي ليس من شانه ان
يتحرك على الاستقامة بل هو الجسم بالقياس اليه جهة الحركات هذا هو ذكر نفس
الدعوى من غير البرهان فلا ادري لم اورد ههنا ما لا مدخل له فيه واهمل ذكر البرهان
المسئلة السابعة الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون بسيطا قال الشيخ وهذا الجسم يجب
ان يكون بسيطا لانه لو كان مركبا كانت له اجزاء منها ركب وكانت قابلة للحركة الى الاجتماع
والانفصال وذلك في الاستقامة وكان ايضا قد تقررت الجهات قبله للبسائط

وهذه الجملة محال التفسير اقول لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لكان
حال تركيبه عن تلك البسائط يكون كل واحد منها متحركا على الاستقامة ولكان حال
انحلال تلك الاجزا وانفصالها يكون ايضا كذلك وقد بينا انه لا يقبل الحركة المستقيمة
ولنرجع الى شرح المتن قوله وهذا الجسم يجب ان يكون بسيطا فهذا هو الدعوى قوله لانه
لو كان مركبا كانت له اجزاء منها ركبت ثم معناه انه لو كان مركبا لكان مركبا من الاجزا
ومعلوم ان التالي هو عين المقدم فيلزم هدرا قوله وكانت قابلة للحركة الى الاجتماع والانفصال
وذلك في الاستقامة معناه انه لو كان مركبا من اجزاء مختلفة الطبايع لكانت تلك
الاجزاء قابلة للحركة المستقيمة عند الاجتماع وعند الانحلال قوله وكان ايضا قد تقررت
الجهات قبله للبسائط فالمراد منه ان هذا الجسم يمتنع عليه الحركة المستقيمة اذ لو كان
قابلا لها لكان الجهات متقررة قبله لا به وذلك محال فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان
هذا الجسم وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لكنها لا تقبل الانحلال والتفرق
لما ان حقيقة كل واحد منها يقتضي تعينها ولذاتها ان يكون متصلة بالاخرى وحينئذ
لا يكون ذلك الجسم قابلا للانحلال فنقول يلزم على هذا ان يكون تشكل كل واحد من تلك البسائط
كره فلو اقتضت طبيعته ايضا ان يكون هو متصلا بالاخر وملتصقا به لوجب ان لا يكون
شكله الكرة فيلزم ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للشي ونقيضه وذلك محال المسئلة
الثامنة في بيان ان هذا الجسم قابل للحركة قال الشيخ واذا كان بسيطا كانت اجزاؤه
متشابهة واجزاء ما يلاقيه واجزاء مكانه كذلك فلم يكن بعض الاجزاء اولى بان يختص
ببعض اجزاء المكان وبالجملة لم يكن بعض الاوضاع اولى به من بعض ولم يكن شي
منها له طبيعيا فانه لا يخلو اما ان يختص جزء من المتمكن بذلك الجزء بعينه من المكان
لطبعه فقط او لطبعه وعارض يخصص مثل اختصاص هذا الجزء من الارض
بهذا الجزء من المكان لانه حدث هناك فاوجب طبعه الاختصاص به لامتناع
حركته عن الحيز الطبيعي او لانه كان وقع خارجا عن حيزه وقوعا تحاذي به هذا الجزء
من المكان فاسقل اليه بعينه لانه كان اقرب منه وبالجملة اي عارض كان ههنا
يخصصها بهذا الجزء وبعينه ويحصله فيه فهذان هما قسما وجه حصول الجزء في جزء
من مكانه الطبيعي والقسم الاول باطل لانه لو كان لطبيعته وحدها ما اختص بهذا
الجزء من المكان بعينه ما يشاركه في طبيعته يشاركه في هذا المعنى والقسم الثاني
كذب اذ قد بان ان هذا الجسم متقدم على الاجسام الكائنة الفاسدة وانه لا يفارقه
مكانه الطبيعي حتى يعود اليه وعلى انه ان كان هذا الجسم من شانه ان يكون على هذا
الوضع لعلة عارضة وان لا يكون عليه لولا العلة فقد حصل مطلوبنا ومطلوبنا

ها هنا هو هذا وهو انه لا يجب ضرورة ان يلزم هذا الجسم على هذا الوضع والاين
هذا الممتنع فهو امر ممكن غير ضروري والممكن اذا فرض موجودا لم يعرض منه
محال فليس من المحال ان لا يلزم على هذا الوضع ففي طباعه ان يزول عن هذا الوضع
او الاين بالقوة التفسير اقول قد ثبت ان الجسم المحدد للجهات بسيط ومكانه ايضا بسيط
ومع ذلك لا يكون بعض اجزائه مختصا بمكان دون مكان لانه لو اختص به فاما ان يكون ذلك
لطبيعته واما ان يكون لعلة عارضة تخصصه بذلك الجزء ومحال ان يكون ذلك لطبيعته لان
غيره يشاركه في الطبيعة فيجب ان يشاركه في ذلك الاختصاص ومحال ان يكون
ذلك لعلة عارضة لان ذلك الجسم لا يكون محددا للجهات بل محددا وجهة يكون لغيره وقد
بان انه ليس كذلك ولانه لو كان ذلك لعلة عارضة لما كان حصوله فيه واجبا بل
كان زواله عن ذلك الوضع ممكنا وذلك هو المطلوب لان مطلوبنا هو ان يجوز
على هذا الجسم تبدل الوضع والاين ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله واذا
كان بسيطا كانت اجزاؤه متشابهة فاجزاؤه ما يلاقيه واجزاء مكانه كذلك معناه ان
الجسم المحدد للجهات اذا كان بسيطا كانت اجزاؤه متساوية في الطبع واجزاء مكانه
واجزاء ما هو حاو له او محوي له ايضا متشابهة قوله فلم يكن بعض الاجزاء اولى بان
يختص ببعض اجزاء المكان معناه انه اذا كان ذلك الجسم بسيطا واجزاء مكانه
بسيطا فاي جزء يفرض حصوله في جزء من المكان فانه يجوز ذلك على الجزء الآخر لان ما جاز
على الشيء جاز على ما ساواه قوله وبالجملة لم يكن بعض الاوضاع اولى به من بعض هذا
تكرير قوله ولم يجب ان يكون شيء منها له طبيعيا هذا هو اعادة الدعوى قوله فانه لا يخلو اما
ان يختص جزء من المتمكن بذلك الجزء بعينه من المكان لطبيعة فقط او لطبيعة وعارض
مخصص اقول شرع في البرهان على الدعوى والتقسيم التام ان يقال لو وجب اختصاص
هذا الجزء من هذا الجسم بجزء معين من المكان فاما ان يكون ذلك الوجوب لطبيعة
ذلك الجسم فقط او لعارض مخصص فقط او للطبيعة والعارض المخصص او لا لشيء
من ذلك والاقسام كلها باطلة فبطل القول بوجوب شيء من ذلك قوله مثل اختصاص
هذا الجزء من الارض بهذا الجزء من المكان لانه حدث هناك فاوجب طبيعته
به لامتناع حركته عن الحيز الطبيعي الى قوله من جزء من مكانه الطبيعي اقول هذا
الكلام يصلح لان يورد اشكالا في هذا المقام وهو ان يقال الارض بسيط و
مكانه ايضا بسيط ومع ذلك اختص جزء منه بجزء من مكانه وجوابه ان هذا
الجزء ان حدث في ذلك الجزء من الحيز سكن فيه ولم يتحرك عنه لانه مكانه الطبيعي
وان حدث خارجا عن ذلك وكان محاذيا له انتقل اليه لانه كان اقرب منه وبالجملة

فالاحوال العارضة اوجبت حصوله في ذلك الجزء من المكان بخلاف ما نحن فيه فان
كلامنا في الجسم المحدد للجهات وانه لا يفارق مكانه الطبيعي حتى يعود اليه قوله والقسم
الاول باطل الى قوله يشاركه في هذا المعنى معناه ان وجوب اختصاص هذا الجزء
من المكان لطبيعته محال لان غيره من الاجزاء المفروضة فيه مساوية له في الطبيعة فلو
اقتضى جزء منه ذلك لاقتضى كل جزء ذلك وذلك محال قوله والقسم الثاني
كذب الى قوله حتى يعود اليه هذا بيان بطلان القسم الثالث وقد بيناه قوله وعلى
انه ان كان الى قوله فليس من المحال ان لا يلزم على هذا الوضع فمعناه انا وان
فرضنا اختصاصه بهذا الوضع المعين لعلة خارجة عارضة كان هذا الوضع ممكنا
وكل ممكن فانه يجوز زواله وبدله قوله ففي طباعه ان يزول الى آخر هذا هو اعادة
الدعوى المسألة التاسعة في بيان ان فيه ميلا مستديرا قال الشيخ فنقول انما
كان في طباعه هذا فيجب ان يكون بالضرورة فيه مبدأ حركة ما مستديرة والتقدم
لذلك مقدمة وهو ان كل جسم لا ميل له في طبعه فانه لا يقبل الحركة عن سبب من خارج
وذلك انه اذا كان في الجسم ميل الى جهة وحركة الى خلافها وكلما كانت القوة
الميلية التي للجسم في ذاته اشد كان قبوله للحركة الخارجية ابطأ وكلما كان اضعف
كان القبول اشد والتحريك اسرع ويكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة قلة الميل الذي
في ذاته الى كثرته حتى لو توهم الميل يتضعف دائما لكانت السرعة تزداد دائما
فاذا لم يكن الميل البتة وتحرك عن سبب لم يكن بد من تحركه في زمان ويكون لذلك
الزمان الى زمان المتحرك عن تلك القوة وقد فرض له ميل ما نسبة ما لانه لكل زمان
الى كل زمان نسبة ما فاذا فرضنا في التوهم ميلا نسبته الى الميل المفروض اولا
في العدد والضعف كنسبة الزمانين وقع تحرك ذي الميل والذي لا ميل له
هذا خلف فانه لا يجوز ان يكون المتحرك العادم للميل يتحرك عن قوة محركة حركة يكون حركته
لو كان له ميل يوجد من الوجود فقد بان وصح ان كل قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل اما
بالطبع واذ هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل فليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة
فهو بالطبع يتحرك الى الاستدارة التفسير اقول تقرير هذا البرهان هو ان يقال هذا
الجسم قابل للحركة وكل جسم قابل للحركة ففيه ميل هو مبدأ لتلك الحركة ينتج ان هذا ففيه
ميل هو مبدأ الحركة فنقول الحركة اما مستقيمة واما مستديرة ولكن هذا الجسم غير قابل
للحركة المستقيمة فاذن هو قابل للحركة المستديرة ينتج ان فيه ميل هو مبدأ الحركة المستديرة اما
بيان المقدمة الاولى فقد بينا فيما سلف واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل جسم لا ميل
فيه فانه لا يقبل الحركة عن شيء خارج لانه تلك الحركة اما ان يقع في زمان او لا في زمان.

والقسمان باطلان فبطل كون الجسم العديم الميل قابلا للحركة من شيء خارج اما بيان بطلان القسم الاول
فلانه لكل جسم يكون فيه ميل الى جهة تحركه بالقسر على خلاف تلك الجهة و يكون ببطيئة وكلما
كان الميل اكثر كانت تلك الحركة ابطا فلنفرض جسما فيه ميل معاوق تحرك مسافة اربع
من المسافة بالحركة القسرية مع ذلك الميل في عشر ساعات ولنفرض جسما ثانيا خاليا عن
الميل تحرك تلك المسافة في ساعة واحدة فيكون زمان حركة الجسم العديم الميل عشر زمان
حركة ذي الميل المعاوق ولنفرض جسما اخر ذا ميل اضعف من الجسم ذي الميل الاول
بحيث يكون ميله عشر ميل الجسم ذي الميل الاول فيلزم ان يكون زمان حركته ايضا
عشر زمان حركة الجسم ذي الميل العظيم وقد كان نسبة زمان الخالي عن الميل المعاوق تلك
النسبة فيكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق هذا خلف وهذه المقدمات كلها صحيحة
الا فرض خلو الجسم عن الميل والصحيح انه لا يلزم منه الخلف فاذن الخلف انما لزم من خلو الجسم عن
الميل واما ثانيا انه لا يجوز ان يقع تلك الحركة لا في زمان لانها اما ان يقع في الزمان
او في الان والثاني محال وقوعه في الان لان الان غير منقسم والحركة قابلة للقسمة فاذن
يستحيل ان يكون الجسم الخالي عن الميل قابلا للحركة وهو المطلوب ولنرجع الى شرح
الفاظ الكتاب قوله واذا كان في طباعه هذا يجب ان يكون بالضرورة فيه مبدا
حركة ما مستديرة معناه انه اذا كان هذا الجسم في طباعه ان يزول عن الوضع المعين
وجب ان يكون فيه ميل هو مبدا حركة مستديرة قوله والعدم لذلك مقدمة وهو ان كل
جسم لا ميل له في طبعه فانه لا يقبل الحركة معناه ان كل جسم خال عن الميل لا يقبل الحركة
القسرية قوله وذلك انه اذا كان في الجسم الى قوله كانت السرعة معناه انه كلما
كان الميل المعاوق في الجسم اكثر كان قبوله للحركة القسرية ابطا فكلما كان اضعف كان
القبول اشد وكلما انتقص الميل ازداد في السرعة والعلة فيه ان المسافة اذا
كانت مملوة من جرم غليظ كانت الحركة فيه ابطا مما اذا كانت مملوة من جرم رقيق
لان خرق ايصاله في يكون اضعف مما اذا كان رقيقا ومتى كان خرق اتصاله الضعف
كانت الحركة ابطا فاذا لم يكن الميل اليه وتحرك عن سبب لم يكن بد من ان يتحرك
في زمان وقد ذكرنا ان حركة الجسم الخالي عن الميل اما ان يكون في زمان واما ان لا
يكون في زمان ومحال ان يقع لا في زمان فاذن يقع في زمان قوله ويكون لذلك الزمان
الى زمان المتحرك عن تلك القوة وقد فرض له ميل مناسبة ما لكن لعل زمانا الى كل
زمان نسبة الى قوله لو كان له ميل بوجه من الوجوه فالمراد منه ما ذكرنا من الفروض
قوله فقد بان رجع الى قوله ففيه مبدا ميل الى جهة بالطبع فهذا هو النتيجة قوله
واذا هذا الجسم قابل لتحريك الى قوله بحركة على الاستدارة معناه ان هذا الجسم لما لم

يكن قابلا للحركة المستقيمة وجب ان لا يكون فيه ميل هو مبدا حركة مستقيمة وقد ثبت ان فيه ميلا
فاذن فيه مبدا ميل مستدير المسألة العاشرة في ان الحركة الحافظة للزمان واحدة بالعدد
لا بالنوع قال الشيخ ويقول ايضا اذا اثبت حركة مبدعة ليس لها ابتداء زماني فليس يمكن
ان يكون ساكنها بالنوع لان بيانها ان كان يتعاقب في الاحاد لم يمتنع ان لا يلحق متغيرها
متحددها ويمتنع ان يتقدم مثل هذه الحركة فاذن تلك الحركة واحدة بالعدد التفسير اقول
المدعى ان الحركة المبدعة اما ان يكون واحدة بالعدد واما ان يكون كثيرة متعاقبة واحدة بعد واحدة
والثاني محال لانه لو كان بقاؤها بتعاقب الاعداد او لا يمكن انقطاعها لكنه ثبت انه
لا يمكن انقطاعها فوجب ان لا يكون بقاؤها بتعاقب احادها فاذن هي واحدة بالعدد
واذا كان كذلك كانت مستديرة لا مستقيمة المسألة الحادية عشرة في بيان ان هذه الحركة
مستديرة قال الشيخ ولا يمكن ان يكون مستقيمة لان كل حركة مستقيمة باخذ في مسافة مستقيمة او غير
مستقيمة لها طرف تنقطع بالفعل فاذا بلغته القوة المحركة تلك الغاية في الحركة تلك
تاثيرها بل يكون اي قوة واحدة لميلها اليه فتتصل فيكون تلك الالة والايصال اليه تلك
القوة التي هي ميل او مبدا ميل فان كل حركة يكون عن تلك القوة لا تتصل يكون موصلة
فانها تعدت الايصال ويكون موجودة لا محالة وان كانت لا تبقى عند ذلك ميلا او مبدا ميل
فان كل تاثير يحصل فموجبه حاصل معه وما دام موجودا لم يحدث مثل اخر فانها تكون موصلة
نقطة ويكون الجسم المتحرك بها ساكنا واذا ابتدات حركة اخرى يجب ان يحدث ميل
اخر وان يبطل هذا ضرورة والميل من جملة ما يحدث في آن ليس مما يصار اليه فيحدث
بعد زمان فان كان يحدث ثانيا في ان متحدث في ان يكون فيه الميل الاخر موجودا موصلا وان كان
بينهما زمان كان سكونا وان كان لا زمان فتتابع آنات وهذا محال وان كان ايضا محالا
ان يكون وهو ان يحدث المثل الكائن في زمان تال اي لا يحدث لا يكون سبب للتحريك فلا
يكون حركة فاذا يجب ان ينتهي ميل هذه الحركة الى السكون فاذا كل حركة مستقيمة يعقبها سكون
الا ذلك كل حركة في مسافة ذات نهاية معينة ولا يتصل حركتان على الزاوية فاذن ليس
شيء من الحركات المستقيمة ولا المركبة بتلك الحركة المبدعة فاذن تلك الحركة المبدعة فهي
المستديرة والجسم واحد بالعدد فاذن هذا الجسم مبدع التفسير اقول الحركة اما ان يكون
مستقيمة واما ان لا يكون واما ان يكون مركبة منها لكن الحركة الحافظة للزمان ليست
بمستقيمة ولا مركبة منهما اذا هي مستديرة والشيخ ذكر هذا البرهان على ابطال كون تلك
الحركة مستقيمة وهذا البرهان فيه زوائد فنحن نلخصه وقوله لو كان تلك الحركة مستقيمة لكانت
منتهية الى السكون والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو ان الجسم المتحرك بحركة
مستقيمة من حد الى حد اخر من المسافة فلا بد له من قوة محركة له الى ذلك الحد وتلك القوة

موصلة له بتلك الحركة الى ذلك الحد وهي علة لوصوله اليه والعلة يجب ان يكون موجودة قبل وجود
المعلول فاذن تلك القوة الموصلة الى ذلك الحد موجودة عنده وصول الجسم الى ذلك
الحد والايصال آني الوجود فالميل الموصل ايضا آني الوجود ثم اذا رجع الجسم عن ذلك
الحد فيجب ان يزول الميل الموصل ويحدث ميل اخر لان الميل الواحد لا يكون موصلا
الى شيئين بلا انفصال لامتناع ان يحصل في جسم واحد ميل الى جهتين مختلفتين فاذن
حدوث الميل الثاني في آن بعد الآن الذي صار فيه الميل الاول موصلا بالفعل وبين كل
آنين زمان فيكون الجسم فيه ساكنا والا لزم تتالي الآنات وهو محال فاذن كل حركة مستقيمة
فهي منتهية الى سكون واما ان التالي محال فلما ثبت ان الحركة الحافظة للزمان لا بداية لها ولا نهاية
لها زمانا فاذن هذه الحركة ليست بمستقيمة فاذن هي دورية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب.
قوله ولا يمكن ان يكون مستقيمة معناه ان الحركة الحافظة للزمان يمتنع ان يكون حركة مستقيمة قوله
لان كل حركة مستقيمة فآخذة في مسافة مستقيمة او غير مستقيمة فلها طرف يقطع بالفعل منه
فاخذ ما شرع في البرهان ومعناه ان كل حركة مستقيمة فلها حد وطرف بالفعل قوله فاذا
بلغته القوة المحركة تلك الغاية من الحركة فذلك الى قوله وكل تأثير يحصل فموجبه حاصل
معه فالمراد منه هو ان العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى حد هو الميل الذي فيه
والوصول الى ذلك الحد هو تأثيرها وذلك الموصل الى ذلك الحد يجب ان يكون
موجودا عند الوصول اليه ضرورة ان العلة يجب ان يكون حاصلة مع المعلول قوله وما دام
موجودا ولم يحدث ميل اخر فانها يكون موصلة فقط معناه ان الميل الموجب للوصول
ما دام موجودا يكون الوصول حاصلا والجسم ساكن قوله واذا ابتدات حركة اخرى
معناه ان الجسم اذا رجع عن ذلك الحد فلا بد وان يحدث ميل اخر يكون هو علة زوال
الوصول لان الميل الواحد لا يكون علة للوصول الى حد ولزواله عنه واذا حدث ميل
اخر وجب ان يبطل الميل الاول ضرورة قوله والمعلوم محله ما يحدث في آن والمراد
منه ان الميل آني الوجود لا زماني الوجود لان الاتصال آني الوجود لا زماني الوجود
وليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل الاول فيه موصلا بالفعل لامتناع
ان يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين قوله وان كان
بينهما زمان كان سكونا وان كان لا زمان تتابع الآنات وهذا محال هذا ظاهر **قال الشيخ**
ثم الاجسام اجسام مبدعة ومنها اجسام يقبل الكون والفساد بعدها وهذا الذي نحن بصدده
ظاهر فينبغي ان يكون احياز الاجسام الاولية المبدعة متجاورة واحياز الثانية الكائنة
متجاورة وذلك لان الاجسام اذا كان استحقاقها بخصايص امكنتها تصدرها وطباعها نوعا
فاذا تناسبت صورها تجاورت امكنتها واذا تنافرت تباعدت امكنتها فاذن ينبغي

ان يكون احدى جهتي الحيز من ثلاثة اذا ما من جملة العالم او كليهما مطبقة بالاخرى ويكون مشتملة على
الاحيازات المتساوية للاجسام التي يستحقها في العدد **التفسير** اقول هذا البحث يتعلق
بالاجسام العنصرية والا يليق ان يذكر في المقالة التي سياتي فلا ادري لم ذكرها هنا
ومع ذلك فنحن نفسر الابداع والكون والفساد اما الابداع فهو ان يكون للشيء وجود
من غيره محتسب من غير متوسط من مادة وآلة وزمان وذلك مثل العقول والنفوس
والاجرام الفلكية واما الكون والفساد فاعلم ان الجسم اذا زالت عنه صورته وحدثت
فيه صورة اخرى فالاول يسمى فسادا وزوالا والثاني يسمى كونا لما حدث مثل الماء اذا زالت
عنه صورته المائية وحدثت فيه صورته الهوائية **قال الشيخ** وقد يمكن ان يكون جسم واحد
بسيط الى فيه حيزان مختلفان من الثلاثة كان الارض والنور في فلك القمر ولكن
لا يمكن ان يكون مثل هذا الجسم مبدعا وكلا الجسمين فاسدا لانه احياز الفاسدات بجملة الكلها
مبدع كما تبين ويمكن ان يكون كلاهما مبدعين ولذلك لا يمكن ان يكون المحيط فاسدا وكلاهما المحيطين
بالطبع ابداعيان ولا ايضا احدهما وحده ابداعي **التفسير** اقول لا ادري ما المقصود من
هذا الكلام فاترك شرحه الى غيري **قال الشيخ** والقوة المحركة للحركة الابداعية غير متناهية فليست
اذا الجسم فهي اذا ما نيه فهي اذا الحركة بتوسط قوة جسمانية كما قيل في المبادي والحركة
مستديرة فهي اذا الحركة بتوسط قوة جسمانية وهي نفس فاذن لتلك النفس تأثير في
الحركة من جهة قبول طبيعي من تلك القوة المفارقة فتلك طاعة وشوق اقتدائي طبيعي
لتلك النفس كطاعة قوة الحديد لقوة المقناطيس وهو اختياري وارادة لازمة للجوهر
قال **التفسير** اقول هذه المسئلة لا يليق ذكرها في هذا الموضع بل ينبغي ان يذكر في المقالة
التي فيها البحث عن النفوس ومع هذا فقد سلف ان القوة الجسمانية لا تقوى على
افعال غير متناهية **قال الشيخ** واما الاجسام التي يكون منها الكائنات المركبة فانها
اذا اجتمعت اتحدت بالالتحام وليس ذلك لها بما هي جسم والا لكل جسمين اتصال
التحاما واذ ذلك بقوى يفعل بعضها في بعض وينفعل بها بعض عن بعض فينبغي
ان يكون تلك الاجسام في حيزنا هذا لان العالم واحد وحيز الفاسدات واحد وفي هذا
الحيز فاسدات فهو هو وهذه الاجسام يشتركه في مبادي الكيفيات الملموسة وفي الطبايع
الموجبة لها وهذه اما ان يكون هي صور الاجسام او لازمة لصورها والاشتراك
في سائر الكيفيات فاذن القوى التي يتمايز بها الاجسام البسيطة التي يتركب منها هذه
المركبة هي من الكيفيات الملموسة وجميع الكيفيات الملموسة اذا عدت ترجع الى الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وهذا سهل الوضوح عند التأمل فان الصلب واللين
واللزج والهش وغير ذلك يرجع الى الرطوبة واليبوسة والفاتر هو بين

الحار والبارد وليس شيء من الكيفيات الملموسة الاولى يفعل بعضها في بعض بالتغير الصادر
عنه بغير الاجسام الا الحرارة والبرودة وذلك لان القوة التي يتغير الجسم بها تلك اما ان
تغيره بالحلحلة والتحليل فيولم الحس منه واما ان تغيره للتبعيض والتكثيف فتولم الحاس
منه والاولى حرارة والثانية برودة ولكن الاجسام يلزمها ضرورة مع هاتين القوتين
قوتان انفعاليتان لان كل جسم بسيط موضوع للتركيب فانه منفعل قابل للتشكيل
والتقطيع ولذلك يمكن ان يتركب عنه شيء فاما ان يكون سهل قبول للتفريق والجمع والتشكيل
والدفع فيكون كيفية تلك الرطوبة واما ان يكون عسر القبول لذلك فتكون كيفيته تلك
اليبوسة وما كان سهل القبول سهل الترك لان طباعه يعوض الانفعال وما كان عسر
القبول فهو ايضا عسر الترك فبين من هذا ان بسائط الاجسام المركبة تختلف وتتباين
بهذه القوى الاربع ولا يكون شيء منها عديما لواحدة من القوتين الفاعلتين ومن القوتين المنفعلتين
لان هذه الاجسام من شانها ان يفترق وتجتمع والاتي اتعلب منها اخرا لحصلت منها المركبات
ومن شانها ان يختلف عليها الاشكال فتقبلها وتحفظها والتفريق والجمع لا يتم الا بقوة مفرقة
وقوة جامعة والتشكيل وحفظه لا يتم الا بقوة سهلة القبول واخرى عسرة الترك فاذا
الاسطقسات اربع جسم حار يابس واخر حار رطب واخر بارد رطب واخر بارد يابس
التفسير اقول المقصود من هذا الكلام بيان ان الاسطقسات ما هي ونحن نريد ان نلخص
هذا الكلام اولا ثم نشتغل بتفسير الفاظ الكتاب فنقول نحن نجد الاجسام التي في عالم
الكون والفساد قابلة للافتراق والاجتماع ونجد بعضها قابلا لذلك بسهولة وبعضها
قابلا لذلك بعسر ولذلك نجد فيها قوى مختلفة فبعضها مفرق ملطف مصعد وبعضها
جامع مكثف مسهل فالمفرق الملطف المصعد هو الحرارة والجامع المكثف المسهل هو
البرودة وما يوجب قبول الافتراق والاجتماع بسهولة هو الرطوبة وما يوجب قبولها
بعسر هو اليبوسة وما سوى هذه من كيفيات الاجسام وانفعالاتها تنتهي
الى هذه فاذا القوى اربع الحرارة والبرودة وهما فاعلتان والرطوبة واليبوسة وهما
منفعلتان ويجب في تركيب البسائط وافادة المزاج ان يكون كل واحد منها حاملا
لقوة فاعلة وقوة منفعلة ليحصل التفاعل بينهما لان التفاعل لا يحصل الا بالفاعل والمنفعل
واذا لم يحصل التفاعل لا يحصل المزاج فاذا لا بد وان يتركب في كل بسيط قوتان
فاعلة ومنفعلة فبالضرورة ينحصر تركيب القوى في اقسام اربع اذ الفاعلتان لا تجتمعان
في جسم واحد وكذلك المنفعلتان ووجه الحصر هو ان الجسم الحامل للقوتين فاعلة
ومنفعلة اما ان يكون حارا يابسا واما ان يكون حارا رطبا واما ان يكون باردا رطبا
واما ان يكون باردا يابسا والاول هو النار والثاني هو الهواء والثالث هو الماء والرابع

هو الارض ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله واما الاجسام التي يكون منها الكائنات
المركبة فانها اذا اجتمعت اتحدت بالالتحام الى قوله فاذا ذلك بقوى يفعل بعضها في بعض
اعلم ان المدعى هو ان الاجسام التي يتركب منها المركبات الموجودة في هذا العالم اذا
اجتمعت اتحدت بالالتحام اي يحصل فيها وحدة مزاجية ثم حصول ذلك اما ان يكون لنفس
الجسمية واما ان يكون لامور زائدة وهي قوى بها يفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها
عن بعض والقسم الاول باطل واللازم في كل جسمين اذا اجتمعا ان يحصل فيهما وحدة
مزاجية ولما كان القسم الاول باطلا كان الحق هو القسم الثاني وهو انها يكون بقوى فاعلة
يفعل بعضها في بعض ومنفعلة ينفعل بها بعضها عن البعض لان حصول الوحدة المزاجية
لا بد فيها من الفعل والانفعال قوله فينبغي ان يكون تلك الاجسام الى قوله فهو هو فالمراد
ان الاجسام البسيطة التي يتركب منها المركبات هي الاجسام التي في حيزنا هذا قوله وهذه
الاجسام يشترك الى قوله ولا يشترك في سائر الكيفيات فالمراد منه ان الاجسام العنصرية
يشترك في المبادي الموجبة للكيفيات الملموسة ولا يشترك في سائر الكيفيات ثم هذه
الكيفيات اما ان يكون نفس الصور المقومة لهذه الاجسام واما ان يكون لازمة لصورها
والاول محال لما سنبين قوله فاذن القوى التي تتميز بها الى قوله من الكيفيات الملموسة هذا
ظاهر قوله وجميع الكيفيات الملموسة الى قوله بين الحار والبارد ولما ثبت ان الكيفيات
الملموسة هي التي تعين على الفعل والانفعال فنقول تلك هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة لان ما سواها من الكيفيات الملموسة راجعة الى هذه الاربعة لانها على اقسام
احدها الكيفية الحادثة بعد الامتزاج مثل اللزوجة والهشاشة وثانيها الكيفيات
الحاصلة في البسائط مثل التخلخل واللطافة وهما تابعان للحرارة ومثل الانقباض
والكثافة فانهما تابعان للبرودة وثالثها الكيفيات المحسوسة الموجودة في البسائط
التي لا يكون تابعة لتلك الاربعة وهي مثل الثقل والخفة لكنهما لا يوجبان الفعل والانفعال
فثبت ان الكيفيات التي يعين على الفعل والانفعال في البسائط هي هذه الاربعة
قوله وليس شيء من الكيفيات الملموسة الاولى يفعل بعضها الى قوله والثانية
برودة اقول الغرض منه انحصار الاجسام البسيطة في الحار والبارد وبيان
ذلك هو ان القوة التي تغير الجسم اما ان تغيره بالتخلخل والتخلص اما ان تغيره
بالتعصي والتكثف والاول هو الحرارة والثاني هو البرودة قوله ولكن الاجسام
يلزمها الى قوله فيكون كيفية تلك اليبوسة هذا اشارة الى انحصار تلك الاجسام
في الرطب واليابس قوله ولا يمكن ان يكون شيء منها عديما الى اخره معناه انه لا
يوجد جسم من الاجسام البسيطة التي تتركب منها المركبات عديما لواحدة من القوتين

الى علتين والمنفعلتين لان هذه الاجسام قابلة للتفرق والاجتماع والا لما حصلت
منها المركبات وايضا انها قابلة للاشكال وحافظة لها ولا بد للجمع والتفريق من قوة
مفرقة وقوة جامعة وهي الحرارة والبرودة وقبول الشكل لا بد لها من رطوبة وحفظ
لا بد لها من يبوسة قوله فاذن الاسطقسات اربع هذا هو السهو **قال الشيخ** ويجب ان
نظر ونبحث ان هذه الكيفيات هل هي صور لهذه الاجسام وكفصول مقومة لها او هي لوازم
ولواحق والحق ان هذه لوازم لصورها وذلك لان هذه قد تظهر قد تشتد وتضعف
بل قد يبطل بالفعل عنها فيكون مثلا نار اسخن من نار وماء ابرد من ماء بل ماء ليس بالفعل
باردا ومع ذلك فان حقيقة المائية والنارية ثابتة وغير قابلة للنقص والاشتداد فيجب ان
ان يكون هذه الكيفيات لوازم وتوابع للصور المقومة **التفسير** اقول المدعى ان هذه الكيفيات
مغايرة للصور الطبيعية لهذه الاجسام وذكر فيه وجهين احدهما ان هذه الكيفيات قابلة للاشتداد
قد يكون ماء ابرد من ماء ونار اسخن من نار والصور الطبيعية ليست كذلك لانه لا يمكن ان يكون
ماء اشد مائية من ماء اخر وثانيهما ان هذه الكيفيات قد يبطل والصور الطبيعية باقية وهذا يدل
على ان هذه الكيفيات مغايرة لهذه الصور تابعة **قال الشيخ** وتلك الصور تلزمها بالطبع
هذه الكيفيات اي اذا تركت وطباعها ولم يمانعها مانع من خارج ظهر منها في اجرامها
حرارة او رطوبة او يبس كما انه اذا تركت وطباعها ولم يمنعها مانع ظهر منها اما في
المواضع الحالية الخارجة عن الطبع فميل وحركة واما في مواضعها فسكون وليس يجب
ان يكون صورة واحدة تلزمها السكون في مكان او التحريك اليه وتاثير كيف فاعل
واستعداد او تكيف منفعل فمعنى قولنا انها باردة بالطبع اي لها قوة تبرد بذاتها
اذا لم يمنع الا انا اذا عدمنا للقوى اسماء موضوعة اشتققنا لها من افعالها
اسما كقولنا قوة ناطقة للقوة التي تخص الانسان وهذه القوى التي ذكرناها تفعل
اولا في اجرامها هذه الاحوال ثم بتوسطها يفعل في الاجسام الاخرى كما انها
تحدث الحركة في نفس جرمها ثم بتوسطها تحدث تحريك شيء اخر بالدفع **التفسير** اقول
المقصود من هذا الكلام بيان معنى قولنا ان هذه الكيفيات لازمة لتلك الصور
بالطبع والمراد من قولنا انها لازمة لها ان هذه الاجسام اذا خليت ولم يمنعها
مانع من خارج ظهر عنها هذه الكيفيات وقوله كما انها اذا تركت وطباعها فالمقصود
من هذا التمسك ايضاح هذا بزيادة بيان وذلك لان القائل ان يقول الصورة
الواحدة كيف تقتضي حرارة ويبوسة او حرارة ورطوبة في جرم واحد فاجاب
بهذا الكلام وقال كما يمكن ان تقتضي طبيعة واحدة حركة الجسم اذا كان خارجا
عن مكانه الطبيعي وسكونه اذا كان حاصلا فيه ثم قال وليس يجب ان يكون صورة

واحدة فمعناه ان الصورة الواحدة يمكن ان تقتضي الحركة باعتبار والسكون باعتبار
والكيفية فاعلة باعتبار ومنفعلة باعتبار اخر قوله وهذه القوى التي ذكرناها
اقول القوى الجسمانية تفعل بما ركب موضوعاتها فمعنى قولنا النار حارة بالطبع
مثلا اي لها قوة تجعل جرمها حارا وبتوسطها تفعل في مجاورها ذلك اذا كان
ذلك المجاور من شانه الحرارة فيقبل وذلك لانه لا بد من اعتبار هذا القيد لان
النار الملاصقة لمقعر فلك القمر لا تسخنه لما انه ليس من شان الفلك قبول الحرارة
وغيرها من هذه الكيفيات **قال الشيخ** وهذه الاجسام اذا كان قد يمكن ان يفارق
اجزاؤها كلياتها فيمكن ان يكون لها حركة بسيطة طبيعية وذلك اذا فارقت كلياتها
وسكون طبيعي وذلك اذا وصلت كلياتها واما الجسم المتحرك بالاستدارة فلا يمكن
البتة ان يسكن بالطبع لان الحركة الدائمة لا تنقطع ولا ايضا يمكن ان يتحرك بالاستقامة
بالطبع لان هذا الجسم لا يمكن ان يفارق موضعه الطبيعي بالجملة ولا بالاجزاء والا
لم يكن المبدأ الاول في تحديد الجهات **التفسير** اقول لا يجوز الحركة على كليات الاجرام العنصرية
لكن يجوز الحركة على اجزائها فيمكن ان يفارق اجزاؤها كلياتها واذا فارقت تحركت
اليها بالطبع واذا اتصلت بها سكنت بالطبع ومعنى الحركة الطبيعية هو ان الجسم اذا
فارق موضعه الطبيعي بقاسر فاذا ارتفع القاسر عاد الى ذلك المكان ومعنى السكون
الطبيعي هو انه اذا وصل الجسم اليه لم يخرج عنه الا بقاسر واما قوله الجسم المتحرك
بالاستدارة فالمراد منه ان الجسم المحدد للجهات لا يسكن البتة ولا يقبل الحركة المستقيمة
وهذا الكلام مع انه لا يليق بهذا الموضع فقد سلف بيانه فذكره هاهنا وقع تكرارا
قال الشيخ ولا ايضا يحتمل الانفصال والانفكاك والا احتمل الاندفاع الى جهة غريبة
فكان في طبعه مبدأ حركة مستقيمة كما علمت فتبين من هذا ان هذا الجسم لا يتحرك
بغير الاستدارة ولا ايضا يسكن البتة بوجه من الوجوه فلا يكون اذا للنفس المتحركة
له ما دامت موجودة فيه قوة على ان لا تحركه لان هذا محال ولا قدرة على المحال فان
هذا الجسم متحرك بالطبع وان لم يكن متحركا بالطبيعة الساذجة بل بالنفس **التفسير** اقول المدعى
ان الجسم المحدد للجهات لا يقبل الخرق والانفصال ويدل عليه هو ان المخروق يتحرك
اجزاؤه الى الابعد عند الخرق ويعود الى الاجتماع عند زواله وذلك بالحركة
المستقيمة وقد بان ان ذلك محال على المحدد للجهات قوله فتبين من هذا ان هذا
الجسم لا يتحرك بغير الاستدارة ولا ايضا يسكن هذا ليس نتيجة للكلام المذكور ولا
فائدة فيه ايضا قوله فاذن هذا الجسم متحرك بالطبع وان لم يكن متحركا بالطبيعة
الحركة بالطبيعة هو ان لا يكون للقوة المحركة بها شعور البتة ولا ارادة والحركة بالطبع

يكون للقوة المحركة بها شعور ويكون باختيار وارادة لكنها لما كانت لازمة لتلك القوة
بحيث لا ينفك عنها سميت حركة بالطبع **قال الشيخ** فهذا الجسم بسيط لا محالة لما
قلنا لانه لو كان متركبا من بسائط لكان غير ممتنع ان يعود الى ما منه تركب بالافتراق
وقد ثبت امتناع الافتراق فيه **التقرير** اقول قد ذكرنا فيما سلف ان الجسم المحدد
للجهات بسيط لا تركيب فيه فلا ادري لم كرره ههنا **قال الشيخ** ولانه بسيط فهو
كري الشكل ولا يمكن ان يتشكل بالقسر بغير شكله والا فهو قابل للدفع والاجزاء
لاختلاف الوضع فهو قابل للافتراق وقد قيل ليس كذلك فاذن شكله واحد
التقرير اقول هذه المسئلة قد سلف ذكرها فما الفائدة في اعادتها وشبهة
ان يكون انه اعادها جوابا للقائل ان يقول ان كونه بسيطا وان اقتضى ان يكون
شكله كريا فلم لا يجوز ان يتشكل بالقسر بشكل آخر فجوابه انه يجوز ان يرتفع ذلك
القسر ويعود الى شكله الطبيعي وذلك يكون بالافتراق وقد بان انه غير قابل
للافتراق **قال الشيخ المقالة الرابعة** في الاشارة الى الاجسام الاولى واسطقساتها واما
القول في قواها **التقرير** اقول الاجسام اما ان يكون مركبة من اجسام بسيطة
او لا يكون فان كانت مركبة منها فلا شك ان تلك البسايط يكون متقدمة على
تلك المركبات فلهذا اسمى الاجسام البسيطة بالاجسام الاولى **قال الشيخ** قد ثبت
ان في حيزنا هذا اجساما منها يتركب المركبات ولا شك ان النار من جملتها
وذلك لانها لا يوجد ابسط منه في الحرارة وهو جسم في غاية الحرارة ونظيره
انه يابس ويأخذ المكان الى فوق فلا يخلو اما ان يكون ذلك لانه حار فيكون
مكان الحار فوق مكان البارد او يكون لانه يابس فيكون مكان اليابس
فوق مكان الرطب وهذا القسم يظهر استحالته بالماء والارض فاذا القسم
الاول صحيح فاذن ينبغي ان يليه من تحت الجسم الحار الرطب ثم شاهدنا الماء
البارد بالطبع رطبا ولا توجد جسم ابسط منه في البرودة والارض دونه
في الحيز فالارض اذا باردة اذ البارد لا يعلق بالطبع الحار الماء تبين والارض
يابسة فلا شك فاذا الذي يعلو الماء وهو الهواء حار رطب حتى يكون منه
وبين الماء مناسبة ما في طبيعته فيكون ما يليه مجاوره في المكان وكيف لا يكون
الهواء رطبا حتى يكون بينه وبين الماء مناسبة ما في طبيعته وهو من اقبل الاجسام
لحد الرطب فبقي النار يابسة بالحقيقة كما هي في الظن لكن النار حرها
اشد من يبسها والارض يبسها اشد من بردها والماء برده اشد من رطوبته
بل لو ترك وطبعه لكان لقائل ان يقول انه يجمد بيبس ان لم يسله جسم حار

الان

الا انه ليس جموده كجمود الارض لانه قبوله للتحلل شديد جدا فهو ارطب من الارض
والهواء رطوبته اشد من حرارته وينتهي الاسطقسات عند النار ومعلوم انه
لا يوجد اجسام ابسط من هذه الطبايع والترتيب هذه الكيفيات من هذه فهي هي
العناصر وان كانت في الوجود ايضا قد خالطها غيرها الا انا لا نشك ان لكل منها
جوهرا هاشيا هو الغالب في المخلط واياه نعني بالاسطقس **التقرير** اقول اصعب
مسائل المسئلة الاولى في ان النار حارة محرقة خلافا لكثير من القدماء فانهم اتفقوا
على ان النار التي عندنا حارة محرقة واما النار البسيطة فقد قالوا انها ليست
في غاية الحرارة والشيخ ابطل كلامهم بوجوه اخرها ان المواد اذا كانت القوة
المسخنة حاصلة فيه فانها افادت السخونة فيها في الغاية بحيث تصير نارا محرقة
والوجود يشهد بهذا وثانيها ان الحركة تجعل الهواء نارا محرقة كما في الالات المسخنة
فالحركة الدائمة الفلكية تجعل الكرة العالية من الهواء نارا محرقة وثالثها ان كل
بخار وصل اليه اجزائه وحدث من ذلك الشهب ولولا ان هناك نارا
لما كان الامر كذلك المسئلة الثانية النار يابسة ويدل عليه ان النار تجعل
المواد القابلة لليبوسة يابسة وهذا يدل على ان فيها قوة تجعل المادة القابلة
لليبوسة يابسة واذا كان كذلك فالاولى ان تجعل جسمها يابسا بالوجود المقتضي
لليبوسة فيه فثبت ان النار حارة يابسة المسئلة الثالثة الهواء حار رطب
اما انه حار فلانه اي يصير هواء اذا استحكم فيه التسخين وهذا يدل على ان طبيعته
حارة فان قيل ما السبب في انا نجد الهواء على قلل الجبال في غاية البرد فنقول
ذلك بسبب تصاعد اجزاء مائية بخارية مختلطة بذلك الهواء فانها تبرد ذلك
الهواء فان قيل تلك الاجزاء المائية البخارية في الهواء الملاصق للارض اكثر
فوجب ان يكون الهواء فيه لقرب الارض ابرد فنقول شعاع الشمس اذا وقعت
على الارض سخنت الارض وسخونة وجه الارض توجب سخونة الهواء القريب
منه اما الهواء الذي على قلل الجبال فلا يصل اليها تسخين الشعاع فلا جرم
بقي باردا في الغاية لتلك الابخرة المائية فان قيل الغيم الذي فيه يكثر الثلج
والمطر اضعف بردا من اليوم الذي يكون الصحو التام حاصلا فيه فلو كان ذلك
بسبب ما ذكرتم من الابخرة لما كان الامر كذلك فنقول ذلك انما يكون من
بخارات حارة رطبة جاءت من بقاع حارة فوقعت عليها شعاع الشمس بعدها واما
اذا كانت البخارات جاءت من مواضع باردة فلا نسلم ان البرد يضعف بل
يزداد واما ان الهواء رطب فلانه قابل للاشكال الغريبة بسهولة ولا نعني بالرطب

الا هذا المسئلة الرابعة انها بارد ورطب اما انه بارد فلان الماء المسخن تصير باردا
عند زوال المسخن فلولا ان فيه قوة مقتضية للبرودة لما كان الامر كذلك اما
انه رطب فلان حد الرطب اما كون الجسم قابلا للاشكال الغريبة بسهولة واما كونه
سهل الالتصاق بالغير وكلا المعنيين حاصلان في الماء فوجب كونه رطبا المسئلة
الخامسة الارض باردة يابسة اما كونها باردة فلانه لا شك انها تبرد عند زوال
المسخن الخارجي من مسامتة الشمس والكواكب ولولا ان طبيعتها تقتضي
البرد لما كان الامر كذلك اما كونها يابسة فظاهر المسئلة السادسة زعم الشيخ
ان ابرد العناصر الماء وخالفه ابو البركات البغدادي فقال ابرد العناصر الارض
واحتج بان الكثافة لازمة للبرودة والرقة لازمة للحرارة فلو كان الماء ابرد من الارض
لزم ان يكون اكثف والتالي ظاهر الفساد والمقدم مثله واحتج الشيخ بان الحس
يجد البرد من الماء اكثر فدل على انه ابرد ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
قد ثبت في جزئنا هذا اجساما بها تركب المركبات معناه انه قد ثبت ان في
جملة الاجسام الكائنة الفاسدة اجسام مركبة ولا شك انها تكون مركبة من اجسام
بسيطة قوله ولا محالة ان النار من جملتها معناه انه من جملة البسائط التي
تركب منها المركبات النار قوله وذلك لانه لا يوجد ابسط منه في الحرارة
هذا الكلام غير مفهوم جدا لانه لا معنى لكونه ابسط في الحرارة من غيره وايضا فانه
جعل هذا الكلام علة لكون النار جزء من المركبات ومع انه غير صالح لهذا قوله وهو
جسم في غاية الحرارة فنقول الشيخ افتى بهذا ولم يبرهن عليه ونحن قد برهنا
عليه قوله ويظن انه يابس اي ان لم يجزم بكون النار يابسة وذلك لانه ان فسر
الرطوبة بسهولة قبول الاشكال الغريبة وعسر تركها فلا شك ان النار تكون رطبة
ولا تكون يابسة لان النار الطف العناصر قوله ويأخذ المكان الى فوق فالمراد انه
مكان النار فوق مكان جميع العناصر قوله فلا محالة انه يكون ذلك لانه حار الى
قوله فاذن القسم الاول فالمراد منه ان العلة في كونها فوق جميع العناصر اما
كونها حارة واما كونها يابسة والقسم الثاني باطل والا لكان الارض فوق
الماء وهو محال فاذن الحق ان كونها فوق العناصر لكونها حارة فاذن مكان الحار
يجب ان يكون فوق مكان البارد قوله فاذن ينبغي ان يعلمه ثم يجب الجسم الحار الرطب
فالمراد منه ان الجسم الذي بعد النار الهواء وينبغي ان يكون حارا رطبا قوله ثم
ثالثها باردا رطبا اقول المراد برطوبته اي البلة المحسوسة لا الكيفية لانها لا
[illegible] قوله ولا يوجد جسم ابسط منه فالمراد منه انه ابرد الاجسام الماء وقد بينا ذلك

قوله والارض دونه في الحيز فالمراد منه ان مكان الماء فوق مكان الارض قوله فالارض
اولا بارد او البارد الى قوله كما تبين معناه ان الارض بارد لانه لو كان حار
الى كان الى البارد فوقه لان البارد لا يكون فوق الحار قوله والارض يابسة
بلا شك قد ذكرنا ان اليبوسة اما عسر قبول الاشكال الغريبة او عسر الالتصاق
بالغير او قوة التخفيف والتيبيس ولا شك ان الارض يابسة على جميع التفاسير
قوله فاذن الذي يعلو الماء هو الهواء الى قوله فيكون ما يليه مجاوره في المكان الحيز
الذي عليه الوجود هو ان النار فوق الهواء والهواء فوق الماء والماء فوق الارض
لان الهواء مناسب للنار في كيفية الحرارة لا في كيفية الرطوبة قوله وكيف لا يكون
الهواء قد ذكرنا حد الرطب قوله فبقي ان النار يابسة بالحقيقة فنقول الرطوبة
ان كانت عبارة عن سهولة قبول الاشكال الغريبة فلا يمكن ان يقال ان النار
يابسة لان الرطوبة ان كانت عبارة عن هذا كانت اليبوسة عبارة عن عسر قبول
الاشكال الغريبة ولا شك ان النار ليست يابسة بهذا التفسير فان قيل لم
نسلم ان النار البسيط ليست كذلك فنقول لا شك ان النار البسيط الطف
العناصر والالطف اقبل للاشكال الغريبة وان كانت الرطوبة عبارة عن سهولة
الالتصاق بالغير كانت اليبوسة عبارة عن عسر الالتصاق بالغير ولو كان كذلك
لما كان الهواء رطبا بل يكون يابسا فنقول اليبوسة لفظ مشترك تطلق على عسر
قبول الاشكال الغريبة وعلى عسر الالتصاق بالغير ولا شك ان النار غير يابسة
على التفسير الاول لكنه يابس على التفسير الثاني قوله لكن النار حرها اشد من يبسها
الى قوله والهواء رطوبته اشد من حرارته هذه الدعاوي اوردها بغير براهينها
قوله ويسمى الاسطقسات عند النار اعلم ان الاسطقس الذي لا يتركب عن
غيره ويتركب عنه غيره فماهيته مركبة من قيدين احدهما سلبي وهو انه لا يتركب
عن غيره والثاني اضافي وهو انه يتركب عنه غيره وسبب تخصيص لفظ
الاسطقس بهذا المعنى هو ان الاسطقس في لغتهم عبارة عن الاصل والشيء
انما يكون اصلا مطلقا اذا لم يكن فرعا على غيره ويكون غيره فرعا عليه واذا
عرفت تفسير الاسطقس فنقول الاسطقسات هي هذه الاجسام الاربعة
التي هي الارض والماء والهواء والنار ويسمى الاسطقسات عند النار قوله
ومعلوم انه لا يوجد اجسام ابسط من هذه الطبايع والكثر في هذه الكيفيات
من هذه فمعناه انه قد ثبت ان الاجسام المركبة مركبة من هذه الاربعة وان
هذه الاربعة غير مركبة من شيء فلهذا صارت اسطقسات وان هذه الاجسام

اشد في هذه الكيفيات من المركبات لان كيفية المركبات منكسرة بعضها بالبعض قوله فهي
هي العناصر يعني هذه الاسطقسات هي العناصر قوله وان كانت في الوجود قد خالطها
غيرها معناه ان هذه العناصر غير باقية على بساطتها لمخالطة غيرها بها قال الشيخ ومعلوم
ان المركب جوهره مركب من جوهر جرم لطيف وجرم كثيف هو من جوهر الارض
والسيال هو من جوهر الماء واما اللطيف فمن البين انه ان كان بحيث تشتد حرارته
حتى لو انفرد لاحرق كان نارا وان كان بحيث تلين حرارته كان هواء ان اللطيف
المشتد حرارته موجود في العالم مثل الهواء الملاصق الذي اي بخار وصل اليه احرقه وحده
الذهب وكيف لا يكون في غاية السخونة والحركة قد يجعل الهواء محرقا في الآلات النفخية فكيف
الحركة الدائمة الفلكية وينتهي المواضع الطبيعية للاجسام القابلة للكون والفساد
بسايطها ومركباتها اذ مكان المركب في حيز البسايط كما تقدم لانتهاء الكون
عند النار التفسير اقول هذه حجة اخرى على ان المركبات مركبة من هذه العناصر الاربعة
وتقريرها ان ذلك ان المركب يتركب من جوهر لطيف وجوهر كثيف ولا شك ان
الكثيف منه يابس منعقد ومنه سيال رطب فالكثيف اليابس من جوهر الارض
والسيال الرطب من جوهر الماء واما اللطيف فان كان بحيث تشتد حرارته بحيث لو انفرد
لاحرق كان نارا وان كان تلين حرارته كان هواء والمقدمة دلت على ان
المركبات تركيب من هذه الاربعة قوله اللطيف المشتد حرارته موجود المراد من هذا
اثبات كون النار الصرفة حارة محرقة وقد بينا ذلك قال الشيخ ولا يمكن ان
يوجد خارجا عنه جسم من طبايع هذه الاجرام الا بالقسر ولا جسم مركب البتة
فمن اذ من حيز فلك القمر يبتدئ الحيز الكلي المشتمل على الاجسام الابداعية ويوجد
متحركة على الدور فاذن من الارض الى فلك القمر حيز الاجسام القابلة للكون والفساد
فلك القمر الى اخر العالم حيز الابداعيات الدائمة الحركة ولا حيز خارج الحيزين فتبين
من الاصول التي سلفت ان الفلك خارج عن الطبايع الاربع وانه ليس بخفيف
ولا بثقيل موجبه من الوجود وانه حي ذو نفس التفسير اقول قد ذكرنا ان الاجسام
اما فلكية واما عنصرية اما الفلكية فهي الاجسام الابداعية واما العنصرية فهي
الاجسام القابلة للكون والفساد وقد بينا ان لكل واحد منها حيز طبيعي وان الاجسام
الابداعية احيازها خارجة عن احياز الاجسام الكائنة الفاسدة وانه لا يوجد في
الابداعيات جسم قابل للكون والفساد لانه اما ان تتكون هناك او يدخل من حيز
الفاسدات فيها والقسمان باطلان بين ن وهما وقد ثبت ان الفلك ليس بثقيل ولا خفيف
لان الثقيل هو الذي يتحرك بالطبع الى الوسط والخفيف هو الذي يتحرك عنه بالطبع

وهما حركتان مستقيمتان والفلك قد ثبت انه غير قابل للحركة المستقيمة قال الشيخ وليس
لقائل ان يقول ان من الممكن ان يكون جسم قابل للكون والفساد وليس باسطقس بل هو
الجسم القابل للكون والفساد خالع لصورته لعلة لا محالة مغيرة ولابس صورة اخرى
لامتناع خلو الهيولى عن الصورة كما قيل في المبادئ وهذه الصورة الاخرى ليس من شانها
ان يلازم الاولى والا لكان اختصاصها بالمادة عقيب ارتفاعها ولا محالة ان هذا
الجسم اذا اختلط مع اخر فيه القوة التي ضده هي قوته فتفاعلا انه يحصل منهما جسم مركب
ويكون هو اسطقس المركب التفسير اقول هذا الكلام سوال وجواب اما السوال فهو
ان لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون جسم قابل للكون والفساد ولا يكون اسطقسا
للمركب وجوابه هو ان هذا الجسم اذا خلع صورته فلا بد وان يلبس صورة اخرى لان
الهيولى لا تخلو عن الصورة وهذه الصورة لا تكون ملائمة للصورة الاولى فاذا تركب
معه جسم مقابل له في الكيفية فلا شك انه يحصل بينهما فعل وانفعال ويحدث جسم
مركب فلا معنى لكونه اسطقسا للمركب سوى انه يحصل من خلطه مع جسم فيه ضد قوته
مركب قال الشيخ وليس لقائل ايضا ان يقول ان الارض والماء والنار والهواء
ان وجدت على هذه الطبايع التي اشرنا اليها بالصحة فانها غير بسيطة وكيف وكل
واحد منها يتحرك الى احد الاحياز فانما يتحرك لغلبة واحد منها وكل واحد من المركبات
اذا خلص عن احياز واحدة منها رجع اليه وهذا بين بادني تامل التفسير اقول
المقصود من هذا الكلام لم يظهر لي فتعبير ربما يعرفه قال الشيخ وربما ظن ان هذه
الاجسام لا تستحيل في كيفياتها بل الى انها تسخن لان الحرارة النارية تخالطها من
خارج او لانها تكون كامنة فيه فيظهر اما الوجه الاول فيظهر بطلانه ان هذه الاجسام
يسخن بالمحاكة والحركة ولا يكون هناك نار وردت عليه من خارج تخالطه والا لكان
بعضب فيسخن جميع اعضائه من غير نار وردت عليه من خارج تخالطه واذا
حك جسم جسما فليس يمكن ان نارا انفصلت من احدهما ودخلت في المحكوك
الا بالعكس لانه ليس ولا احد منهما يبرد بانفصالها فيسخن الاخر بنفوذها
فيه بل كلاهما يسخنان ظاهرا وباطنا التفسير اقول المذهب الحق هو ان هذه
العناصر تستحيل في كيفياتها فالحار يصير باردا والبارد يصير حارا واليابس
يصير رطبا وبالعكس ومن الناس من زعم انها لا تستحيل في كيفياتها بل الى انها
يسخن لان الحرارة النارية ترد عليه من خارج او لانها تكون كامنة فيه فتبرز
والشيخ ابطل هذين المذهبين اما المذهب الاول فابطله بوجوه احدها ان
الجسم قد يسخن بالحركة من غير ورود عليه من خارج وثانيها انه اذا حك جسم

جسم حسا فانها تسخن من غير ورود نار من خارج فهذا يدل على ان الارض تسخن
من غير ورود نار من خارج فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان نارا تترتب في المحك
ودخلت في المحكوك او بالعكس فنقول لو كان كذلك لوجب ان يبرد ما انفصلت
عنه النار ويسخن الاخر بانفصال النار عنه ودخوله في الاخر وليس الامر كذلك
لانهما يسخنان ظاهرا وباطنا قال الشيخ واما الكمون فليس له معنى البتة لان
الجسم يوجد باردا في جميع اجزائه الظاهرة والباطنة ثم يسخن في جميعها فلو كانت
النار كامنة في جزء منه ثم ظهرت في جزء اخر لكان الجزء موجودا في ذلك الجزء ثم
انتقل عنه وخلف في ذلك الجزء مثل البرد الذي كان موجودا في الجزء المنتقل اليه
وليس كذلك ولذلك الصلب يلين واللين يصلب والعلة فيه هذه العلة
اعني الاستحالة لا الكمون ولا المخالطة لوارد من خارج التفسير اقول لما ابطل المذهب الاول
شرع في ابطال المذهب الثاني وهو ان الحرارة كانت كامنة وبرزت الى الظاهر
فسخن الجسم والبرهان المذكور هو ان النار لو كانت كامنة في الباطن ثم ظهرت
الى الظاهر فوجب ان يخرج الجزء من الباطن الى الظاهر وحينئذ وجب ان يخلف
البرد في الباطن وليس الامر كذلك لان جزء الباطن حار وبه لجزء الظاهر قال الشيخ
وربما ظن ان هذه الاجسام وان كانت اسطقسات فانها ليس من شانها ان
يستحيل بعضها الى البعض والحق خلاف هذا وقد يمكن ان نبين ذلك بوجوه شتى
الا ان اعتبار المشاهدات اولى بمثل هذا الموضع وذلك انا رأينا الماء
العذب انعقد حجرا جامدا في زمان غير محسوس وذلك الحجر جوهر ارضي لا محالة انما
يعقد به عن تمام الارضية اجتماع ما فيه وادنى رطوبة يمكن ان يزال فيعود ملحا
وان يترك الكلس حتى يعود رمادا وقد يمكن بالحيل ان يحلل الجسم الصلب ماء
وان يدام عليه الحيلة حتى يصير ماء زلالا وان كان فيه كيفية ما باقية فلا يبعد على الايام
ان يبطل تلك الكيفية وقد رأينا من حلل احجارا صلبة بمياه حادة وتحليل اخرى
واذا كان الامر على هذا فالمادة بين الماء والجوهر الارضي مشتركة وليس ولا
احدى الصورتين لها ملازمة بل يصح انتقالها من صورة الى صورة اخرى التفسير
اقول تغير هذه الاجسام ان كان في الكيفية فيسمى ذلك استحالة وان كان في الصورة
سمي ذلك كونا وفسادا فالفساد هو زوال الصورة والكون هو حصول صورة
اخرى ومن الناس من منع الكون والفساد وللشيخ على فساد هذا المذهب نوعان
من الادلة احدهما ادلة عقلية والثاني اعتبارات حسية والمذكور ههنا الاعتبارات
الحسية فتقدم بيان ذلك في الماء والارض ويقول الذي يدل على ان الماء ينقلب

ايضا هواء انا نرى الماء ينعقد حجرا فان اهل الاكسير يعقدون الماء احجارا صلبة واما
انقلاب الارض ماء فان اهل الحيل يتخذون مياها حادة ويحلون فيه احجارا
صلبة بتجربة فدل هذا على ان بين الماء والارض مادة مشتركة وليس احد الصورتين
ولا واحدة منها لازمة لها وانه يصح تبدلها قال الشيخ ثم الهواء قد شاهدناه
وهو هواء صحو يغلظ دفعة فيستحيل اكثره او كله ماء بردا وثلجا ويسقط على ما تحته
ويصحو كرة اخرى في غاية ما يكون الهواء الصحو ثم لا يلبث ان يغلظ دفعة اخرى ويستحيل
كذلك فتحدث الغيم لا عن بخار البتة يصعد او يرد من موضع بل عن ضباب ينزل
ويتصل بوجه الارض وهذا في قلل الجبال الباردة فرأينا ذلك يثبت على الدرج
يجتمع في ملمس مدة من الثلج والبرد امر عظيم كله هواء قد استحال ماء والعين تشاهده
وتراه لانه يكون بحيث البصر يحيط بجملته اذ المكان الفاعل لذلك التبريد في الهواء
قليل العرض وانت قد تضع الجمد في كوز صفر فتجد في خارجه من الماء المجتمع على سطحه
كالقطر سائلة قدر صالح ولا يمكن ان ينسب ذلك الى الترشح لانه ربما كان ذلك
حيث لا يماسه الجمد ومكانه فوق مكانه ثم لا تجد مثله اذا كان الماء حارا والكوز
مملوا ثم قد يجتمع مثل ذلك داخل الكوز حيث لا يماسه الجمد وليس ذلك بترشح
البتة وقد يدفن القدح في جمد محضور حفرا منه ما عليه ويسد راسه فيجتمع فيه ماء
كثير وان وضع في الماء الجاري الذي يغلي مدة ويسد راسه لم يجتمع شيء واذا بطل
ان يكون على سبيل الرشح فلا يخلو اما ان يكون على سبيل ان ما جاوز القدح او الكوز
وهو الهواء قد استحال ماء او ان المياه المنبثة في الهواء انجذبت الى ما تكثفها
في البرودة وهذا القسم الثاني محال وذلك انه ليس من طبيعة الماء ان يتحرك
الا على الاستقامة الى السفل ولو كان يجوز ان يتحرك كيف اتفق لكانت
القطرات اذا خلي عنها عند مستنقع ماء عظيم كثير بارد او عند مجمع جمد كثير ان يميل
الى بعض جهتها المستقبلة فاذن ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب
فبقي ان يكون على سبيل استحالة الهواء ماء فيكون اذا المادة مشتركة فيستحيل الماء
ايضا عند التبخير هواء التفسير اقول لما فرغ من اقامة البرهان على انقلاب الماء
ارضا والارض ماء شرع في اقامة البرهان على ان الهواء ينقلب ماء والماء ينقلب
هواء اما ان الهواء ينقلب ماء فقد احتج عليه بوجهين الحجة الاولى انه قد نشاهد الهواء
الهواء ايضا في قلل الجبال ثم ضربه برد فكيف ينعقد دفعة سحابا وينزل ثلجا
وماء ثم نشاهد الصحو اخرى ثم ينعقد مرة اخرى ويدوم ذلك الى ان ينعقد
من هذا الوجه ثلج عظيم وانعقاد ذلك دفعة ليس يكون عن بخار يصعد اليه ولانه

ضباب ينساق نحوه فاذا ليس ذلك الا لهواء استحال ماء الحجة الثانية ان الاناء
اذا برد بالجمد يركبه قطرات من الماء وهذا مشاهد فاما ان يقال ذلك
الماء كان حاصلا قبل تبرد الاناء او يقال انه ما كان حاصلا فان كان الاول فاما
ان يكون من الماء الذي في الكوز وهو على سبيل الرشح واما ان لا يكون من ذلك بل
يكون قطرات مبثوثة في الهواء فاذا برد بسبب الاناء ثقلت تلك القطرات
فنزلت اما الرشح فمحال اما اولا فلان تلك القطرات يكون في غير موضع الرشح واما
ثانيا فلانه لو كان الامر كذلك لوجب ان يكون حصوله من الماء الحار اكثر ولا يجوز ان
يكون ذلك بسبب انجذاب المياه المنبثة في الهواء الى مشاكلها في البرودة لانه
لو كان كذلك لوجب ان ينزل تلك القطرات عند مستنقع ماء عظيم كثير بارد
وعند مجمع جمد كثير وليس كذلك فاذن ليس ذلك الا باستحالة الهواء ماء
فاذن بين الماء والهواء مادة مشتركة وايضا فلان الماء يصير هواء بالتبخير قال الشيخ
ثم الهواء قد يستحيل عند التحريك الشديد نارا وقد يعمل لذلك الآن حاقنة مع
تحريك شديد على صورة المنافخ فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل في الخشب
وغيره وليس النار الا هواء بهذه الصفة فلا يخلو ايضا اما ان يكون قد استحال
نارا او تكون النار قد انجذبت الى حيث هناك حركة وهذا يبطل بمثل ما بطل به
الانجذاب الماء ثم نحن نشاهد الخشب تمسه نار صغيرة فيشتعل بها ثم ينفصل عنه
على الاتصال نار بعد نار فانه ليس شيء من نيران الاشتعال يثبت زمانا البتة بل ينفصل
وينطفئ ويتبعه آخر وبعد ذلك فان الباقي يبقى جمرا يسري النار في ظاهرها و
باطنها ومن المستحيل ان يكون في ذلك الخشب من النار الكامنة ماله ذلك القدر
بل النار الباقية التي في الجمرة وحدها لو كانت كامنة في خشبها لكانت كثيرة
فان من المعلوم انها بعد الانتشار اضعف منها عند الاجتماع والكمون ولكان
يجب ان يكون في تكمنها اكثر تسخينا واشد احراقا وقد كان قد يوجد في الخشب
لا محالة اقل حجم من الجمرة فاذا ليس للكمون وجه ولا ايضا لظن من لعله يظن
ان نارا كثيرة وردت من خارج فبقي ان يكون على سبيل الاستحالة فيظهر اذن
ان من شان هذه العناصر ان يكون بعضها من بعض وينقلب بعضها الى بعض
فانها ما دامت تتغير في الكيفيات نفسها فهي مستحيلة واذا تغيرت في صورها
فقد بطلت صورته وكان ما حدثت صورته وانها اذا كانت انما تختص
بهذه الصورة باستعداد عرض لها تخصص فتقبلت من خارج تلك الصورة
على ما وصفنا في المبادي التفسير اقول هذا الفصل مشتمل على بيان ان الهواء ينقلب

١٦٠
نارا واما ان يقال انجذب النار اليه واما ان يقال كانت النار كامنة فظهرت ولا جائز ان
يقال ان ذلك على طريق الانجذاب لان النار لا تتحرك الا بالاستقامة الى العلو
ولا جائز ان يقال ان ذلك على طريق الكمون لانه يستحيل ان يكون في ذلك الخشب
من النار الكامنة ماله ذلك المقدار الذي في الجمرة ولان الحرق والكمون اجمع لها والمنتشر
اضعف تاثيرا من المستقل فقد بطل هذان القسمان فتعين انه هو استحال نارا فاذن
بين النار والهواء مادة مشتركة قال الشيخ فاذا عرض لها الاستحالة في الكيف واشتد
ذلك حدث الاستعداد للصورة التي يناسبها ذلك الكيف فزال الاستعداد
الاول فحدثت الصورة الاخرى وبطلت الاولى وانما حدثت الصورة الاخرى
لتخصص الاستعداد بها عند اشتداد الكيفية التي يناسبها لكن الصورة الاخرى
يقع اليها الاستحالة دفعة والكيفية يقع الاستحالة اليها في زمان فانه ليس يمكن
ان يقع استعداد الكيفيات بغير الصورة التي هي غيرها الا ان يكون تلك الكيفية
يجعل المادة اولى بتلك الصورة لمناسبتها لها وذلك بان تزيد في استعدادها
ويبطل الاولى وانما حدثت الصورة الاخرى لها ويفسد الاستعداد الاول
ثم يقع الاستعداد الاستكمال من عند الجود الفايض على الكل الذي يلبس كل
استعداد كامل تحصل مع طبيعة الاجسام كماله التفسير اقول ههنا مسئلتان المسئلة
الاولى في بيان سبب حدوث زوال صورة وحدوث صورة اخرى والسبب في ذلك
وهو انه اذا كان جسم موصوفا بكيفية فاذا استحال في تلك الكيفية واشتد
حدث في تلك المادة استعداد لقبول صورة مناسبة لتلك الكيفية وهذه الكيفية
لما كانت منافية للكيفية الاولى كانت مبطلة لاستعداد الصورة السابقة واذا زال
استعداد الصورة السابقة زالت تلك الصورة حدثت الصورة الاخرى وهذه الكيفية
جعلت المادة اولى بهذه الصورة لمناسبتها لها واذا حصل الاستعداد فاض الصورة
من الجود الالهي المسئلة الثانية في الفرق بين حدوث الصورة والكيفية حدوث
الصورة يكون دفعة وحدوث الكيفية يكون على التدريج والحجة فيه هو ان الحركة في الصورة
انما يكون بتعاقب صور لا يوجد واحد منها اكثر من آن واحد وعدم الصورة المتقدمة
يوجب عدم بالذات فاذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زمانا وكل متحرك فانه
موجود في زمان الحركة فاذن لا شيء من المواد متحركة في صورها قال الشيخ ومن فاسد الظنون
ظن من رأى ان النار يتحرك الى فوق بالقسر والارض يتحرك الى اسفل بالقسر
الكثيف والاعظم يتحرك اسرع حصصا ظن من ظن منهم ان هذا القسر ضغط
وان النار يعلو الهواء والهواء يعلو الماء والماء يعلو الارض بسبب ضغط الكثيف

اللطيف من فوق الكثيف والاندفاع عن الضغط يكون خلاف جهة الضاغط لا لتحدد ويكون
انضغاط الاعظم ابطأ فتبين من هذا غلط من ظن ان الاجسام كلها تهوى الى السفل
ولكن الاكثف يضغط الالطف التفسير اقول ظن بعض الحكماء ان حصول الارض
في المركز ليس بطبيعي وحصول الماء فوق الارض ليس بطبيعي وكذلك حصول الهواء
فوق الماء وحصول النار فوق الهواء بل هو قسري والسبب في ذلك ان هذه
الاجرام كلها طالبة للمركز لكنها متفاوتة في الثقل فالاثقل اسبق اليه فاذا
حصل فيه ضغط الاخف وطفا الاخف حتى تمهد له الاستقرار في السفل والاولى
ان يذكر هذا المذهب في الموضع الذي بين فيه ان لكل واحد من هذه العناصر حيزا
طبيعيا فاذا فارقت احيازها بالقاسر فعند زوال ذلك القسر يعود بطبعها الى احيازها
الطبيعية والحجة في بطلان هذا المذهب هو انه لو كان الامر كذلك لكان كل ما كان الاعظم
الاعظم وجب ان يكون طفوه ابطأ لان الحركة القسرية يكون هكذا لكن الامر بالعكس فان
الهواء الذي تحت الماء كلما كان اكبر كان طفوه اسرع وكذلك حركة النار العظيمة
الى فوق ليست ابطأ من حركة النار الصغيرة فعلم ان هذه الحركات طبيعية
قال الشيخ وينبغي ان يعلم ان هذه الاجسام يقبل التكاثف والتخلخل بان تصغر حجم
اصغر كما كان من غير فصل جزء منه او اكبر كما كان من غير وصل جزء به وذلك بين
من القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون وقع الخلاء وهو محال
واما ان يكون الجسم الكائن فيه قد تخلخل بالقسر الحامل اياه على تخلية المكان وذلك حجم
ثم تكثف برد الماء او تكاثف بطبيعته فرجع الى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل
اياه خارجا عن طبعه وهذه الارقاق والاواني التي تنصدع عند غليان ما فيها
او تسخينه اما في طبعه او من نار توقد عليه لا يخلو اما ان يكون ذلك الانصداع
لاجل حركة تعرض لما فيها ملاقية قريبة من تلقائها او لحركة يعرض لها من تحريك
دافع او من حركة لها من باب الكم بتخلخل وانبساط لا يتسع مثله سطح الوعاء
والقسم الاول محال لان تلك الحركة اما ان يكون فيها الى جهة واحدة او الى
الجهات كلها فان كانت الى جهة واحدة فانه تنقل الاناء وحمله ربما كان اسهل
من صدعه فيجب ان ينقل الاناء ويحمله في الاكثر الاكثر لا ان يصدعه وان كانت
الى جهات مختلفة فيجب من ذلك ان يكون طبيعته متشابهة تعرض فيها ان تحرك
حركات بالطبع مختلفة وهذا محال وان كان انما تتحرك مثلا لدافع مثل ما يعلل
مثلا ان النار بداخل الى المغلي فتصير اكبر حجما فتصدع الاناء فلا يخلو اما ان
بداخل ثقبا خالية واما ان لا يداخل ثقبا خالية بل يحدث ثقبا منافذه فيه

ومحال ان يدخل ثقبا خالية فان الخلاء ممتنع وايضا اذا امتلات الثقب الخالية لم
يجب ان يزداد حجم الجسم كله بل وجب ان يكون على ما هو عليه واما القسم الثاني
فلا يخلو اما ان تزيد في الحجم مع مماسة سطح الجسم الذي فيه قبل النفوذ في ثقب
مستحدثة فيه او بعد ان يثقب ويدخل وكلا القسمين باطل اما مع المماسة فان نفس
المماسة لا يوجب زيادة حجم الشيء نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط بعد به الى
جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ومضطرة اليها فلا يجب من ذلك ان ينصدع تحتمدى
على المدفوع بل ينتقل على ما بيناه على انه كثيرا ما يعرض ذلك لا لسبب نار واصلة
من خارج بل لان المحرك يسخن من تلقاء نفسه ومحال ان يقال ان الانصداع دافع
بزيادة الحجم بسبب المخالطة من النار النافذ الثاقب فنقول ان هذا ايضا محال لانه
لا يخلو اما ان يكون الزيادة في الحجم آن الانصداع او يكون قد كان الحجم زاد قبله وكلا
القسمين محال اما الاول فلانه كل نافذ فيه قد يوجد في النفوذ قبل كل آن ان يعرض
آن اخر كان فيه نافذا لان النفوذ محاذية السطح بالحركة ويكون له مسافة ما قبلها
الى ان منقسمة ففي بعضها قد كان نافذا ايضا فقد كان الحجم زائدا قبل ان صدع
وهذا محال لوجهين احدهما لان الاناء الذي ملاه شيء لا يسع فيه ما هو الاكثر منه
حتى شغله الى ان يشقه والثاني ان الحجم اذا صار اكثر كان يشق لانه اكبر فيجب ان
يكون قد شق قبل ان شق اللهم الا ان يقال انه دخل شيء وخرج شيء مثله فيكون الحجم
لم يزدد الى وقت الشق ثم يرجع المسألة من الرأس في القدر الذي اذا حصل
فيه شيء لم يخرج مثله فقد بطل ان يكون الحركة الصاعدة من جهة حركة انتقالية يعرض لما
في الاناء من تلقائه وبطل ان يكون لدفع يعرض من دافع وليس يجوز ان يكون الى جهة
واحدة فيستقل الاناء قبل ان يشقه فقد بقي انه انما يعرض لانبساط وانه ينبسط
فينشق بالدفع القوي والتمديد فيكون بدار دار حجم جسم لا بداخله جسم اخر اما
وهو باق بعد على صورته في كليته واما لان بعض اجزائه استحال الى صورة
اخرى يقتضي الكبر واما وجميعه استحال الى مقدار اكبر التفسير اقول الغرض من هذا
الكلام اثبات التخلخل والتكاثف في الاجسام العنصرية ويجب ان نفسر اولا
التخلخل والتكاثف اما التخلخل فهو ان يزداد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه من الخارج شيء ومن غير ان يحدث في باطنه الخلاء واحتج الشيخ على هذا المطلب
بامرين الاول ان القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون ذلك
لحصول الخلاء وهو محال للبيان الذي سلف واما ان يكون لان الجسم الكائن فيه
تخلخل بالقسر الحامل اياه على تخلية المكان ثم كثفه بردا او تكاثف بطبعه فرجع

الى جهة الطبيعى عند زوال السبب المخلخل اياه خارجا عن طبعه وهو المطلوب الثانى ان الاناء
ينصدع عند غلیان ما فيها فذلك الانصداع اما ان يكون لحركة ما فيها واما ان
يكون لحركة ما هو خارج عن الاناء فان كان لحركة ما فيها فاما ان يكون لحركة مكانية واما ان
يكون لحركة كمية تخلخل وانبساط لا يسع مثله الاناء ومحال ان يكون لحركة مكانية لان
تلك الحركة اما ان يكون الى جهات مختلفة فان كانت الى جهة واحدة وجب ان ينقل
الاناء لان نقل الاناء اسهل من صدعه وان كانت الى جهات مختلفة لزم من ذلك
ان يكون الطبيعة المتشابهة يفعل حركات مختلفة بالطبع وهو محال وان كان
لحركة شىء خارج مثل ما يظن ان النار بداخل المغلى فيصير اكبر حجما فيصدع الاناء فلا
يخلو اما ان يدخل نقبا خالية واما ان يحدث نقبا ويدخل فيها ومحال ان يدخل نقبا
خالية لان الخلا محال وبتقدير صحته فاذا امتلات النقب الخالية لم يجب ان يزداد
حجم الجسم كله بل وجب ان يكون على ما هو عليه وان احدث النقب فلا يخلو اما
ان يزيد في الحجم قبل النفوذ في النقب المستحدثة واما ان لا يزيد بعده والاول
باطل لان نفس المماسة لا يوجب زيادة الحجم بعد ربما كان المماس يدفع ويضغط
نفوذه الى جهة مخالفة لجهة حركته فلا يجب من ذلك الانصداع وان في محال لانه
لا يخلو اما ان لا يكون الزيادة حاصلة قبل الانصداع واما ان يكون حاصلة قبل
الانصداع والاول محال لان القوة بالحركة وكل حركة مستقيمة لانها في مسافة منقسمة
فلا يعرض ان في زمان النفوذ الا وكانت الزيادة حاصلة فيه لكن حصول الزيادة
قبل الانصداع محال لوجهين احدهما ان الاناء الذى ملاه شىء لا يتسع لما اخر
حتى يسعه الى ان يسعه وثانيهما ان الانسحاق اذا كان لحصول الزيادة فاذا كانت
الزيادة حاصلة قبل الانسحاق لزم حصول الانسحاق قبل حصول الانسحاق
وذلك محال اللهم الا ان يقال دخل شىء وخرج شىء فيكون الحجم لم يزدد الى وقت
الانسحاق ثم يعود الاشكال بعينه في القدر الذى اذا دخل لم يخرج مثله ويمكن
ابطال هذا القسم ببيان اظهر وهو ان الاناء يتصدع من غير وصول نار من
خارج بل لان المحوى يسخن من تلقاء نفسه كالخمر يغلى في الدن حتى يتصدع الاناء
واما بطلت هذه الاقسام ثبت ان الانصداع انما يكون لانبساط الجسم الذى
فيه وازدياده لا بدخول جسم اخر فيه وهو المطلوب فثبت ان العناصر قابلة للصعود
الكبر والتخلخل والتكاثف قال الشيخ وينبغى ان تعلم ان ههنا برودة وحرارة يفيض
من القوة الفلكية خارجة عن العنصر بان الانكيف برد الافيون اقوى مما يرد
الماء والارض والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الاضداد وكيف يفعل ضوء

الشمس

الشمس في العيون العشى والنبات باى تسخين ما لا يفعله النار تسخين يكون فوقه
اوما وبالله بل ههنا قوى تفيض من تلك الاجسام في هذه الاجسام اذا تركيب ربما
كانت مخالفة وان لم يكن هذه القوى موجودة في تلك الاجرام او اشياء اخرى
غيرها لجرى في افاضة ذلك مجراها وينبغى ان يعلم ان الحرارة من قوى البسايط اذا
صادفت مادة مختلطة من رطب ويابس حللت الرطب الذى فيه فازداد قبولا
لحد الرطب حتى اذا ابانته عنه بالتبخير اجتمع له اليابس وصلب فيحصل منها في اول الامر
يابسا الان ولاى البارد ذلك الجسم كيفه فصار تكثيفه اشد مما كان اولا اذ الناس
فيه الان اكثر مما كان اذا فنيت الرطوبة باسرها بقى يابسا لا اجتماع له لان الاجتماع
انما كان بالبلة ودخه تبخرت وربما سخنت الحرارة من الشى ظاهره فبرد باطنه
بالتعاقب الجارى بين الطبايع المتضادة وليس معنى هذا التعاقب ان الحرارة
والبرودة ينتقل ويتحرك من جزء الى جزء لانها يشتمو بضدها فينهزم عنه بل اذا
استولى ضد على ظاهر الشى غصب القوة المسخنة التى فيه او المبردة ببعض الماء
المطيفة به المنفعلة عنه فيبقى المنفصل اقل مما كان واذا قل المنفعل اشتد فيه الفعل
وقوى وظهر ثم اذا اسلمت المادة له كلها انتشر التاثير في الكل فضعف فاذا
اتفق ان كان في شىء واحد قوة مسخنة ومبردة فايهما غلب على الظاهر قوى فعل
ضده في الباطن الا ان يغلب فيغصب جميع المادة ظاهرها وباطنها وقد يفعل
المحقق ضده فعل السحر مثلا ان الحرارة اذا حركت الجوهر المسخن في الباطن ضعفت الحرارة
الباطنة وان البرودة اذا حقنت الجوهر المسخن في الباطن قويت الحرارة الباطنة
فلهذا ما توجد الاجواف في الصيف ابرد والبرودة ربما خلخلت الشى بالعرض فيقوى
الحرارة في باطن الجسم بالاحتقان ثم باستيلائه على البرودة وعلى المادة والبرودة
يفعل في جميع ما قلناه ضد فعل الحرارة فيصلب المركب من يابس ورطب اولا
فيلين ثم ان يعرض ما قلنا من تقوى الحرارة الباطنة ويمكن ان لا يعرض فلا يزول
التصلب البتة بل لا يزال ايضا التفسير اقول وينبغى ان يعلم الى قوله او اشياء
اخرى غيرها لجرى في افاضة ذلك مجراها ما علم ان الغرض من هذا الكلام اثبات القوى
الفايضة من الاجسام الفلكية على الاجسام العنصرية وانها قابلة للتاثيرات السماوية
اما البرودة فلما يعلم ان الافيون يبرد فوق ما يبرد الماء والارض فلولا ان فيه برودة
زائدة على ما في العنصرين الباردين لما كان الامر كذلك لان البرودة التى في الافيون
ح يكون اضعف من برودة الجزء البارد فيه لانه مكسور بضده فاما الحرارة الفايضة
من القوى الفلكية فلان حرارة ضوء الشمس تؤثر في عين الاعشى والنبات ومثل تلك

الحرارة او الاقوى منها من الحرارة النارية لا يؤثر فيها فلو لم يكن هناك حرارة اخرى نابعة من القوى الفلكية لما كان الامر كذلك وايضا فلانا نجد في المركبات قوى لا نجدها في بسايطها مثل ما في الترياق ونحو ولولا ان هذه القوى زايدة على ما في البسايط لما كان الامر كذلك قوله وينبغي ان يعلم ان الحرارة من قوى البسايط الى قوله وقد سحرت اعلم ان الجسم اذا كان مركبا من جسم رطب وجسم يابس فاذا علت الحرارة عليه فانها تحلل تلك الرطوبة وصار ذلك الجسم ليتام اذا انفصل عنه الاجزاء الرطبة بالسحق صار يابسا صلبا بعد ما كان لينا فاذا اصابته البرد صار اكثف مما كان اولا لان الحر اليابس فيه اكثر مما كان ثم اذا فنيت الرطوبة باسرها صار متفتتا لا اجتماع فيه لان الاجتماع انما يكون بالرطوبة وانتفت الرطوبة بالسحق قوله وربما سخنت الحرارة من الشيء الى قوله ظاهرها وباطنها اعلم ان الحرارة اذا غلبت على ظاهر جسم فانه يبرد باطنه لا بمعنى ان البرودة تنتقل وتتحرك من حيز الى حيز لان الانتقال على العرض محال ولا بمعنى انها تشعر بضدها فتنهزم عنه بل بمعنى انه اذا غلب ضد الشيء غصب القوة المسخنة التي فيه او القوة المبردة التي فيه بعض المادة المطيعة له المنفعلة عنه ثم يبقى المادة المنفعلة عن تلك القوة اقل مما كانت واذا قل المادة المنفعلة اشتد فيه تاثير القوة الفاعلة اما اذا كانت المادة سلمت له اشتغل تاثير القوة في كلها فلا جرم ضعف الفعل فعلى هذا اذا كانت في شيء واحد قوة مسخنة ومبردة فانها استولى على الظاهر قوى فعل ضده في الباطن الا اذا غلبت احدهما فانها يغصب جميع المادة ظاهرها وباطنها قوله وقد يفعل المحض الى قوله فلا يزول التصلب بل لا يزال يشتد اعلم ان الحفر يفعل ضد السحق فان الحرارة اذا تحركت الجواهر المسخن في الباطن ضعفت الحرارة في الباطن والبرودة اذا احتقنت الجواهر المسخن في الباطن قويت الحرارة في الباطن ويدل على هذا كون الاجواف في الشتاء اسخن وفي الصيف ابرد قوله والبرودة ربما خلخلت الشيء بالعرض انما قال بالعرض لان البرودة تكثف بالذات فيقوى الحرارة في باطن الجسم حتى يخلخل الشيء فيقوى الحرارة الباطنة وانما قلنا ليس كذلك لانه اذا تخلخل الشيء انتفقت الحرارة فتلطف يقوى قوته والبرودة يفعل في جميع ما قلناه ضد فعل الحرارة فكما ان الحرارة تلين الجسم المركب من الرطب واليابس فكذا البرودة يصلب الجسم المركب من الرطب واليابس اولا ثم يمكن ان يقوى الحرارة في الباطن فيزول التصلب ويمكن ان لا يقوى فلا يزول **قال الشيخ** وهذه الكيفيات اذا اجتمعت في المركب فعل بعضها في بعض تحصل في المركب مزاج يخالف كيفيات البسايط فتنكسر البسايط فيه لا على ما هي عليه حد البساطة المفردة عن التركيب بل يكون صورها الذاتية محفوظة

غير باقية لكن فيها ادى اضدادها دفعة واضدادها ايضا بسطية في عناصر لا مركبات وكيف لا يكون فيه مايه والشيء المركب انما هو مركب عن اجزاء فيه مختلفة والا كان بسيطا لا يقبل الاشد والاضعف واما كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسطت وانتقصت عما كانت فيه من حد الصرافة والسورة للبساطة **التفسير** اقول اعلم ان العناصر المتضادة الكيفيات اذا اجتمعت في المركب انكسرت صرافة كيف كل واحد منها بالاخر وحصلت كيفية متشابهة في الكل متوسطة بين الاضداد وهي المزاج وههنا مسألة وهي ان صورها الذاتية للعناصر هل هي باقية حال كونها اجزاء المركب ام لا اختلفوا فيه والحق انها باقية واحتج بوجهين احدهما انها لو تفاسدت لكان فسادها الى اضدادها دفعة واضدادها ايضا بسائط وعناصر لا مركبات فان قيل لم لا يجوز ان يبطل تلك الصورة ويحصل للمركب صورة واحدة فنقول الشيء المركب انما تركب من اجزاء مختلفة لانا اذا وضعنا المركب في القرع والانبيق حصل لنا منه جوهر مائي وجوهر هوائي وكلس ولولا ان المركب انما هو مركب من اجزاء مختلفة والا لكان كذلك لان الاجزاء المتشابهة في الطبيعة لا يفعل الفاعل الواحد فيها الا فعلا واحدا وثانيهما ان هذه الصور لا تقبل الاشد والاضعف وهذه الكيفيات قابلة للاشد والاضعف لانها تتوسط وتنقص عن حد الصرافة فوجب ان يكون هذه الصور باقية فيه **قال الشيخ المقالة الخامسة من الطبيعيات في المركبات التفسير** اقول لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاجرام البسيطة شرع في المباحث المتعلقة بالاجرام المركبة عن تلك البسائط **قال الشيخ** ان العناصر اربعة عسى ان لا يوجد كليا بتاتا صرفة خالصة بل يكون فيها لا محالة اختلاف ويشبه ان يكون النار ابسطها في موضعها ثم الارض اما النار فلاجل ما يحيل لطف في حيزها ما يستحيل اليها لقوتها على الاحالة واما الارض فلان نفوذ قوى ما يحيط بها في كليتها باسرها كالقليل بل عسى ان يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة ولكن ذلك دون بساطة النار لان نفوذ القوى الفلكية المسخنة في الارض جائز وذلك مما يحدث فيه احالة ما وربما ذلك فان الارض لا تقوى على احالة كل ما يخالطها من الجواهر التي هي الارضية قوة النار على ما يخالطها احالة ثم يشبه ان يكون الارض طبقات الطبقة السفلى هي الارض القريبة الى البساطة والطبقة الثانية الطين والطبقة الثالثة بعضها ماء وبعضها طين جففته الشمس وهو البر ثم المحيط بالبر والبحر الهواء البخاري الا انه ذو طبقتين احداهما تصاقب كرة الارض تتسخن من شعاع الشمس المسخن للارض المسخنة التي تجاورها وبعضها يبعد عنها فيستولي عليه الطبيعة التي في جوهر المائية وهي البرودة ولهذا يكون اعالي الجبال في مواضع

النقا والسحاب ابرد ثم فوق ما بين الطبقتين طبقة الهوا الذى هو اقرب الى البساطة
ثم فوقه طبقة الهوا الدخانى وذلك لان الدخان ايبس واسرع حركة واشبه
كيفية بالنار فهو يعلو البخار وان لم يبرد فى الوسط فينزل ربما فاذا لم يبرد علا وطفا
فوق الهوا الا انه لا اظن انه لا يكون محيطا ولا كثيرا بل يسيرا منتشرا والاكثر يحترق
شهبا لاشتداد ثم فوق هذا كله الطبقة النارية **التفسير** اقول المقصود من
هذا الفصل بيان طبقات العناصر فنقول الاشبه ان هذه العناصر الاربعة غير موجودة
على صرافتها فى اكثر اجزائها لانه يحدث من انوار الكواكب حرارة يصعد اجزاء مائية
وادخنة ارضية فيخالط المياه والاهوية والاشبه ان يكون النار البسيطة فى حيزها
ثم الارض اما النار فلان الاجزاء والادخنة لا يصل اليها وبتقدير وصولها اليها
فان قوة النار يحيلها نارا واما الارض فلان نفوذ قوى ما يحيط بها فى كليتها باسرها
كالعليل فيبعد وصول شى غريب الى الاجزاء القريبة من المركز اذا عرفت ذلك
فنقول الارض ثلث طبقات الاولى طبقة قريبة الى المركز وقريبة الى البساطة
والثانية طبقة طينية والثالثة طبقة بعضها ما وبعضها طين جففتها الشمس وهو البر و
الجبل وبعضها احاطه البحر طبقة البحر واما الهوا فهو اربع طبقات الطبقة الاولى
المحيط بالارض وهى حارة بسبب حرارة الارض من استواء شعاع الشمس المسخن للارض
فانها يتعدى الى ما يجاورها من الهوا الطبقة الثانية المحيط بهذه الطبقة وهى باردة
جدا لان البخارات يصعد اليه والبخار اجزا مائية متصغرة واجزا هوائية والآتى من شانه
ان يبرد فانه وان تصاعد الى حيث لا يصل اليه تاثير حرارة الارض المسخنة باشعة الكواكب
يبرد جدا فيبرد الهوا بسببه الطبقة الثالثة الهوا القريبة الى الحرارة الطبقة الرابعة
طبقة دخانية لان البخار وان صعد فى الهوا لكن الدخان اكثر صعودا منه لانه اخف
حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة وهذه الطبقة الدخانية لقربها من النار يختلطها
اجزا نارية فهى يكون مركبة من اجزا نارية واجزا هوائية واجزا ارضية ثم فوق هذه
الطبقة طبقة النار الصرفة وهى طبقة واحدة **قال الشيخ** وجميع العناصر الاربعة بطبعها
طوع للاجرام العالية الفلكية والكاينات العائدة يتولد من تاثير تلك وطاعة
هذه والفلك وانه لم يكن حارا ولا باردا ولكن قد يسعف منه فى الاجرام
السفلية حرارة وبرودة يعنى يفيض منها اليها ونشاهد هذا من احراق
شعاعه المنعكس عن المرايا فانه لو كان سبب الاحراق حرارة الشمس دون
شعاعها لكان كل ما هو اقرب الى العلو اسخن وقد يكون مطرح الشعاع الى الشمس
تحرق رمدته لا يحرق بل يكون فى غاية البرد فاذن سبب الاسخان انعكاس الشعاع

الشمس

الشمسى المسخن لما بلغت به سخن الهوا وربما سخن الهوا بلغ اسخانه ان بعد الهوا لقبول طبيعة
النار ويخرجه عن الاستعداد للصورة الهوائية **التفسير** اقول الغرض من هذا الكلام اثبات
تاثير الاجرام الفلكية فى اجرام العنصرية وقد استدل بالضوء وبالحرارة الحاصلة بواسطة
الاشعة والضوء وذلك مثل ما يشاهد من احراق الاشعة المنعكسة عن المرايا
والسبب فى ذلك هو ان انعطاف الشعاع الشمسى يسخن ذلك الهوا وربما
بلغ اسخانه الى ان بعد ذلك الهوا لقبول الصورة النارية ويخرجه عن قبول الصورة
الهوائية مقرون بهذه وبحذب تلك وسبب ذلك ليس حرارة الشمس والا لكان
كل ما هو اقرب الى العلو اسخن لكونه اقرب الى الشمس بل تاثيرها وهى انعكاس
الاشعة واجتماعها بعدا ماده لقبول الصورة من واهب الصور **قال الشيخ** واذا
وقعت القوة الفعلية فى العناصر تحركها وخلطتها حصل من اختلاطها موجودات
شتى فمنها ان الفلك اذا الح باسخانه لحرارته بجزء من الاجسام المائية ودخن
من الاجسام الارضية واثار شيئا بين الدخان والبخار من الاجسام المائية
والارضية ولان الارض والما يوجدان فى اكثر الاحوال متمازجين فليس يصعد
بخار بسيط ولا دخان بسيط الا نادرة وشذوذا وانما يسمى الثاير باسم الاغلب
والبخار اقل مسافة صعود من الدخان لانه اذا سخن كان حارا رطبا والاجزاء الارضية
اذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة والحار الرطب اقرب الى طبيعة الهوا
والحار اليابس اقرب الى طبيعة النار واليبس وكانه يوجب زيادة فى الحركة
الى الجهتين واذا كان البخار حارا رطبا لم يتعد لم يمكن ان يتجاوز حيز الحار الرطب
بل يقصر عنه فاذا صعد لا يتعدى حيز الهوا بل اذا وافى منقطع تاثير الشعاع برد
وكثف واما الدخان فانه يتعدى حيز الهوا حتى يوافى تخوم النار هذا اذا فاتني ان
يتخلصا من جرم الارض والما واما اذا احتبسا فيهما حدثت امور وكانت اخرى غير
الذى يحدث عن المتخلصين منهما **التفسير** اقول لما كانت الاثار العلوية تابعة لتكون
البخار والدخان وصعودهما اراد ان يذكر اولا حقيقة البخار والدخان وسبب صعودهما
وسبب اختلافهما فى الصعود واعلم ان الحرارة اذا اثرت فى الرطب اصعدت منه ابخرة
وخصوصا اذا اعانتها حرارة محققة واذا اثرت فى جوهر ارضى اصعدت منه ادخنة
فالمتصعد من الجوهر الرطب يسمى بخارا والمتصعد من اليابس يسمى دخانا فالبخار حار رطب
والدخان حار يابس وقل ما يصعد بخار بسيط ودخان بسيط بل فى اكثر الامر يتصعدان
مختلطين من الارض ولكن يسمى الواحد منهما باسم الغالب ولما كان البخار حارا
رطبا كان صعوده اقل من صعود الدخان لان الدخان حار يابس والحار اليابس اخف من الحار

الرطب فان البخار لايتجاوز حيز الهوا والدخان اذا كان قويا انفصل عن حيز الهوا
وارتقى الى حيز النار واذا عرفت هذا فنقول حدوثها اما ان يكون فوق الارض
او يحدث منها في كل واحد من هذه المواضع آثار سنذكرها ان شا الله تعالى
قال الشيخ فالدخان اذا وافى حيز النار اشتعل واذا اشتعل فربما سعى فيه الاشتعال
فرى كانه كوكب تقذف به وربما لم يشتعل بل احترق وثبت فيه الاحتراق ورئيت
العلامات الهائلة الحمر والسود وربما اشتعل وكان غليظا ممتدا فيثبت فيه الاشتعال
ووقف بحسب كوكبا ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك فكان ذنباله
وربما كان عريضا فرى كانه لحية الكوكب وربما حميت الادخنة في برد الهوا للتعاقب
المذكور فانضغطت مشتعلة التفسير اقول المقصود من هذا الكلام بيان الكواكب المنقضة
وما يشبهها اعلم ان المادة الدخانية الارضية اذا ارتفعت ووصلت الى حيز النار اشتعلت
ثم تلك المادة اما ان يكون لطيفة واما ان يكون كثيفة فان كانت لطيفة اشتعلت ثم
انطفت سريعا فرى كان كوكبا يقذف به وان كانت كثيفة فاما ان يبقى الاشتعال
فيها او لا يبقى وان بقي رؤيت تلك المادة كالنار المشتعلة فحدثت منه الكواكب
ذوات الاذناب والذوايب والشهب وان لم يبق الاشتعال فيها بل ثبت
الاحتراق فيها رؤيت علامات هائلة في الجو وربما كانت المادة غليظة جدا فاذا انطفى
بقيت تلك المادة كالجمرة المنطفية وربما كانت اغلظ فرئيت اسود وربما اشتعل
وكان غليظا ممتدا وثبت فيه الاشتعال فوقفت تحت كوكب ودارت به
النار الدائرة بدوران الفلك وكان ذنباله وربما كان عريضا فرى كانه
لحية كوكب وربما حميت الادخنة في برد الهوا للتعاقب المذكور فانضغطت
مشتعلة قال الشيخ واما البخار الصاعد فمنه ما يلطف جدا ويرتفع جدا فيتراكم
ويكثر مدده في اقصى الهوا عند منقطع الشعاع فيبرد ويتكثف فيقطر فيكون المتكاثف
منه سحابا والقاطر مطرا ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع بل يبرد سريعا وينزل
لما موافقه برد الليل سريعا قبل ان يتراكم سحابا وهذا هو الطل وربما جمد البخار
المتراكم في الاعالي اعني السحاب فنزل فكان ثلجا وربما جمد البخار الغير المتراكم
في الاعالي اعني مادة الطل فنزل وكان صقيعا وربما جمد البخار بعدما استحال
قطرات ماء وكان بردا وانما كان جموده في الشتاء وقد فارق السحاب
وفي الربيع وهو داخل السحاب وذلك انه اذا سخن خارجه فبطنت البرودة
الى داخله وتكاثف داخله واستحال ماء واجمده شدة البرودة وربما تكاثف
الهوا بنفسه لشدة البرد فاستحال سحابا فاستحال مطرا التفسير اقول المقصود من هذا

الكلام

الكلام بيان كيفية تولد السحاب والمطر والثلج والبرد والطل والصقيع اعلم ان السبب الاكثري
لهذه الامور تكاثف البخار بنفسه والاقلي تكاثف الهوا اما الاول فالبخار الصاعد اما ان يكون
قليلا واما ان يكون كثيرا فان كان قليلا فاما ان يكون في الهوا من الحرارة ما يحلله او لم يكن فان
كان فذلك البخار يتحلل وينقلب هوا وان كان قليلا او كان كثيرا ولم يكن في الهوا حرارة
تحلله فتلك الابخرة المتصاعدة اما ان يبلغ في صعودها الى الطبقة النارية او ما ينقلب
فان تعاقب فاما ان يكون البرد هناك قويا واما ان لا يكون فان لم يكن قويا تكاثف ذلك
البخار بذلك البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر وانما
بل انما يكون من امثال هذه الغيوم ان كان البرد شديدا فاما ان يصيب البرد اجزاء البخار
قبل اجتماعها وصيرورتها حبة كثيرة او بعد صيرورتها كذلك فان كان الاول نزل
ثلجا وان كان الثاني نزل بردا وان لم يبلغ تلك الابخرة الى الطبقة الباردة فاما
ان ينعقد سحابا ماطرا فهو الضباب واما اذا كانت الابخرة القليلة الارتفاع قليلة
لطيفة ما واضر بها برد الليل وكثفها وعقدها قطرات محسوسة تنزل نزولا لا يحس
بنزولها الا عند اجتماع شي يعتد به فان لم يجمد كان طلا وان انجمد كان صقيعا واما
ان يكون السحاب من تكاثف الهوا بسبب برد الهوا قال الشيخ ثم ربما وقع على صقيل
الغمام من السحاب واجزائها صور النيرات واضواؤها كما يقع على المرايا والجدران الصقيلة
فيرى ذلك على احوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها وبعدها من الرائي
وقربها وصفائها وكدورتها واشتداداتها واختلافها ورتبتها وكثرتها وقلتها فترى
هالة وقوس قزح وشميسات وشهب التفسير اقول الغرض من هذا الكلام بيان كيفية تولد
امور يظهر على ظاهر السحاب من وقوع صور النيرات واضوائها عليه وهي مثل
الهالة وقوس قزح وشميسات وشعل اما الهالة قال الشيخ والهالة يحدث عن
بالنير الى النير حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفي النير ولهذا الزوايا تكون متساوية
الاجزاء المنعكسة عنها الضوء متساوية البعد عن النير فترى دائرة كانها منطقة
محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النير ولانها يؤدي الضوء الى البصر ترى نيرة
اولى بما سواها لا بالفعل وذلك ترى غير النير فيتميز دائرة مضيئة نيرة وخصوصا ما
في داخلها ينفذ عنه البصر الى النير ويراه غالبا على اجزائه الرش فيجعلها كانها غير
موجودة وكان الغائب هناك هواء شفاف ولهذا الناظر في الهالة والنجوم
بينها وزوايا العكس محيطة بالنير فلذلك يرى دايرة التفسير اقول الهالة
دايرة حول القمر وهي انما يحدث بسبب انعكاس الضوء عن الغمام المطيف بالقمر
الى جرم القمر ويجب ان يكون ذلك الغمام على شرائط احدها ان يكون صقيلا لينعكس الضوء

عنه وثانيها ان يكون اجزا صغيرة غير متصلة ليؤدى لون النير ولا يؤدى شكله لانها اذا كانت
فى غاية الصغر ادت اللون ولم يؤد الشكل فلهذا السبب الاجزا التى لا يقابل النير
يؤدى لونه ولا يؤدى شكله وثالثها ان يكون تلك الاجزا على لون البياض لانها لو كانت
مختلفة الالوان لادت لونا مختلطا من لون المرئى ولون المراة فلا يكون للمرئى لونا خالصا
ورابعها ان لا يكون تلك الاجزا مختلفة الوضع ليكون الخطوط التى بين البصر والغمام كلها
متساوية والتى ينعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه اذا كان الغمام بهذا
الوصف وكان النير فوقه وكان البصر تحته حدث عند ذلك مخروط كان كل واحد منها
متساوى الاضلاع والزوايا راس احدهما البصر وراس الاخر النير وقاعدتهما
الغمام ويكون هذه القاعدة مستديرة بيانه انا اذا تصورنا خطا خارجا من البصر على
الاستقامة ثم فرضنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام ثم ان كل واحد منها
انعكس الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة
وهى الخط المستقيم الذى تصورناه خارجا من البصر الى النير واضلاعها هى الخطوط
التى من البصر الى الغمام والتى من الغمام الى النير متساو بعضها لبعض واذا كان كذلك
كان الخط المار برؤس المثلثات التى عند الغمام يكون دايرا فلهذا السبب يكون
الهالة دايرة ولنرجع الى شرح المتن قوله والهالة يحدث عن انعكاس الضوء
عن الرش المراد من الرش الغيم الرطب الرقيق اللطيف بحيث لا يستر
القمر قوله ولان الزوايا يكون متساوية المراد منه اثبات كون الهالة دايرة
ومعناه اذا كانت النسبة بين الرائى وبين كل واحد من تلك الاجزا التى اجزا
الغيم المتوسط بين الرائى وبين المرئى واحدة وجب ان يكون الزوايا التى يحدث
من خطوط يتوهم خارجة من البصر الى المراة وههنا الى الشئ ذى الشبح زوايا متساوية
من جميع الجهات فيكون مثل هذا الشكل المرتسم من زوايا الشبح مستديرا قال الشيخ
واما القوس فان الغمام يكون فى خلاف جهة النير فينعكس الزوايا عن الرش الى
النير لا بين الناظر والنير بل الناظر اقرب الى النير منه الى المراة فيقع الدايرة
التى هى كالمنطقة ابعد من الناظر الى النير فان كانت الشمس على الافق كان الخط
المار بالناظر والنير على بسيط الافق وهو المحور فوجب ان يكون سطح الافق يقسم
المنطقة بنصفين فترى القوس نصف دايرة فان ارتفعت الشمس انحط الخط
المذكور فصار الظاهر من المنطقة المعهودة اقل من نصف دايرة واما تحصيل الالوان
على الجهة الشافية فانه لم يستبن لى بعد التفسير اقول ههنا بحثان البحث الاول
فى قوس قزح اذا وجد فى خلاف جهة الشمس اجزا مائية شفافة صافية وحصل ورائها

جـ

جسم كثيف اما جبل او سحاب مظلم ثم كانت الشمس فى الجانب الاخر من الافق وقريبا منه فاذا
ادبر الانسان على الشمس ونظر الى ذلك الهواء الرشى وكل واحد من اجزاء ذلك
الهواء الرشى صقيل ويكون ذلك كل واحد منها فى وضعها بحيث ينعكس شعاع
البصر عنها الى الشمس وكل واحد من تلك الاجزا فى غاية الصغر فلا يؤدى الشكل بل
يؤدى الضوء ويكون ذلك مركبا من لون المراة وضوء الشمس البحث الثانى
فى سبب استدارة هذه القوس وهو ان الاجزا التى ينعكس عنها شعاع البصر وقعت
بحيث انا لو جعلنا الشمس مركز دائرة كان القدر الذى يقع من تلك الدائرة
فوق الارض يمر على تلك الاجزا وان كانت الشمس على الافق وهو المحور فيكون
سطح الافق يقسم المنطقة بنصفين ويرى القوس نصف دائرة فكل ما كان
الارتفاع اكثر كان القوس اصغر قال الشيخ والسحب ربما توفرت وتكاثفت
فصارت ضبابا وربما اندفعت بعد التلطف الى اسفل فصارت رياحا وربما
هاجت الرياح لاندفاع فيضها من جانب الى جهة وربما هاجت لانبساط الهوا
بالتخلخل عند جهة واندفاعه الى اخرى واكثر ما يهيج البرد الدخان المتصعد المجتمع
الكثير ونزوله فلذلك كان مبادى الرياح فوقانية وربما عطفها معاودة الحركة
الدورية التى تتبع الهواء الفلكى فانعطف رياحا والسموم ما كان من هذا محترقا
وربما كان من جهة مادة الشهب اذا احترقت ونزلت رمادية وربما كان لمروره
بالاراضى الحارة التفسير اقول اعلم ان للرياح اسبابا فاما الاكثرى فمنها فهو صعود
الدخان المجتمع الكثير الى الطبقة النارية من الهوا فانها اذا وصلت اليها بردت
وكثفت فنزلت فتموج الهوا من نزولها فحدثت الريح ومنها ان تلك الادخنة
اذا وصلت الى تلك الطبقة ولم يبرد فانه وان يتصاعد عنها الى الطبقة العالية
من الهوا المتحركة بحركة الفلك رجع لا يقوى على الصعود لان الحركة الدورية القوية التى
للنار يمنعها من الصعود فيرجع ويحدث الرياح واما ريح السموم فلها اسباب
احدها تلك الادخنة اذا احترقت وثانيها مادة الشهب اذا احترق ونزلت
رمادية وثالثها مرورها بالاراضى الحارة التى فيها هوام فطرت سموم واما الاولى
منها فهى اما اندفاع سحاب الى اسفل بعد التلطف واما ادخنة يتصرف الى جهة
انصرافا قويا قبل وصولها الى الطبقة الباردة اما لان لها مقيد معوجا فى الصعود
واما رياح قوية فوقها فيمنعها عن الصعود فاندفعت الى بعض الجهات فيحدث الريح
ومن اسبابها ان يعظم مقدار جانب من الهوا من خلخلة الشمس فيتحركه واذا عرفت
هذا وقفت على ما فى الكتاب قال الشيخ وربما احتبست الابخرة فى داخل من

ثم الارض فتميل الى جهة فتبرد بها فتستحيل ماء فيستمد مدد واستمد افتقالها لسعة الارض فتنشق
فيصعد عيونا وربما لم يدعها السخونة يكثف فيصير ماء كثرت عن ان تتحلل وغلظت
عن ان ينفذ في مجاري مستحصفة وكانت مجاريها اشد استحصافا من مجاري الاولى
واجتمعت ولم يمكنها ان تنفذ خارجة فزلزلت الارض واولى بان زلزلت بالدخان
الريحي وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض وربما حدث في حركتها دوي
في تموج الهواء الدخاني وربما حدثت الزلزلة من سقوط اعال وهذه في باطن
الارض فيموج بها الهواء المحتقن فيزلزل الارض وربما بعثت الزلزلة ينبوع المياه
عيون وهذه الابخرة واذا انبعثت عيونا امدت البحار بصب الانهار
اليها ثم ارتفع من البطائح والبحار والانهار وبطون الجبال خاصة ابخرة اخرى
ثم قطرت ثانيا اليها متعاقب بدل ما تحلل منها على الدور دائما **التفسير** اقول
هاهنا بحثان البحث الاول في منابع المياه الابخرة التي تحت الارض اذا كانت
كثيرة قوية على تفجير الارض بحيث يتسع شق لا يمكن بحيث يتسع لكل جزء منها جزء انبجست العيون
وان كان كثيرة قوية لكن لا يمكن بحيث يتسع لكل جزء منها جزء حدثت العيون الراكدة وان
كانت كثيرة لكنها لا يكون قوية على تفجير الارض فهو مياه الابار لانها تحدث من ابخرة كثيرة
لا يقوى على شق الارض فاذا ازيل التراب عن وجهها صادفت تلك الابخرة منفذا
فاندفعت اليه بادنى حركة فاذا اضيفت اليها ما يمدها ويسيلها فهو القنوات والا
فهو ماء البير د البحث الثاني في الزلزلة اذا تولدت تحت الارض ادخنة كثيرة
الى د قوية وكان وجه الارض متكاثفا عديم المنافذ فاذا تحرك ذلك الدخان
الى الخروج ولم يقدر على الخروج لتكاثف وجه الارض فلا شك انه تحرك ذلك
وتحرك الارض فيحدث الزلزلة وربما يبلغ في القوة والكثرة الى حيث يشق الارض
وربما انفصلت عن تلك الادخنة نار محرقة وربما حدثت اصوات هائلة وزلازل
على شدة الريح هذا هو السبب الاكثري وهاهنا اسباب اخر احدها الابخرة التي تتولد
منها العيون اذا لم يبرد ولم يصر ماء وكثرت وغلظت ولم ينفذ في مسام
وجه الارض فاهتاج يجتمع وينتدفع لمدة فتحرك الارض ويحدث الزلزلة ومنها ان
يكون في باطن الارض غور فيسقط قطعة عظيمة من اعلاه فيه فيتموج ذلك الهواء
فيتحرك الارض وارجع الى شرح الكتاب قوله وربما احتبست الابخرة
الى قوله فيصعد معناه ما ذكره من ان الابخرة في داخل الارض اذا كانت كثيرة قوية
على تفجير الارض بحيث تتسع لكل جزء منها جزء انبجست العيون ولا بد من ان يبرد
تلك الابخرة حتى تصير ماء قوله وربما لم يدعها السخونة الى قوله فزلزلت الارض فالمراد

ما ذكرنا من ان الابخرة قد تصير سببا للزلزلة كما ان الادخنة قد يصير سببا لها لكن الاكثر
حدوثها من الادخنة قوله وربما حدثت الزلزلة من تساقط اعالي وهذه في باطن
الارض معناه ما ذكرنا انه قد يكون اغوار في باطن الارض فينفتح اعاليها فيها فينقلب
الهواء المختنق فيها فيتزلزل الارض قوله وربما ابعثت الزلزلة عيونا فالمراد ان الارض
اذا تحركت وربما انشق موضع اجتمع فيها بخار كثير مائية فانفجرت عين قوله وهذه
الابخرة اذا انبعثت عيونا الى اخره معناه ان العيون الكثيرة اذا اجتمعت وسالت
نهرا عظيما فانها يمد البحار بصب اليها مثل نهر جيحون وغيره ثم يرتفع منها ابخرة
ثم انها يقطر مطرا او ثلجا او بردا متعاقبة بدل ما ارتفع منها من البخار على سبيل الادوار
على ما ذكرنا في المنطق **قال الشيخ** وربما احتبست الابخرة في باطن الجبال فانعقدت
وجمدت فحدثت منها الجواهر المشفة التي لا ينطرق والكثير ما يكون مختلطا بالمائية وربما
انعقد كذلك على ظاهر الارض لطبيعة الموضع **التفسير** اقول اعلم ان كلام الشيخ في
اقسام المعادن غير تام ولا مرتب في هذا الكتاب والوجه ان يقال لا شك ان
مادة المعادن الابخرة التي احتبست في الجبال وبقيت مدة مديدة في موضع واحد
فالاجسام اما ان يكون قوية التركيب واما ان لا يكون فان كانت قوية التركيب فاما
ان يكون منطرقا واما ان لا يكون والاول هو الاجساد السبعة واما الثاني فعديم الانطراق
اما ان يكون لغاية لينه او لغاية صلابته والاول مثل الزيبق والثاني مثل الياقوت
وامثالها وان لم يكن قوية التركيب فاما ان ينحل بالرطوبات واما ان لا ينحل والاول
هو الاجسام الملحية كالزاج والنوشادر والشب والقلقند والثاني هو الاجسام الدهنية
كالزرنيخ والكبريت ولنرجع الى شرح المتن قوله وربما احتبست الابخرة الى
قوله التي لا ينطرق فالمراد منه هو القسم الذي يكون قوي التركيب ولا يكون منطرقا
كالاحجار الشفافة مثل البلور ونحوه قوله والكثير ما يكون مختلطا بالمائية فالمراد منه
ان مادة هذه الاحجار مائية وانما لا ينطرق لانها ليس فيها رطوبة دهنية قوله
وربما انعقدت كذلك على ظاهر الارض لطبيعة الموضع معناه ان هذه الاحجار
قد يحدث على ظاهر الارض اذا كانت طبيعة ذلك الموضع قابلة لها وليس سبب
انعقادها البرد وحده بل اليبس يحيل كلها الى الارضية فلذلك لا يذوب
اكثرها الا بالحيلة وهذا اليبس يحصل من سخونة الشمس والكواكب بمرور الزمان
قال الشيخ والادخنة التي يحتبس داخل الارض فربما اضطر لها شدة حركتها
او ما يتكلفه من شقها الارض الى ان يشتعل ويخرج نارا **التفسير** اقول قد ينفصل عن
الادخنة المحتقنة في الارض المحدثة للزلزلة نار مشتعلة بسبب شدة حركتها وينبغي

اذا يكون هذا الكلام متصلا بالكلام الذي ذكره في تكون الزلزلة قال الشيخ وربما احتبست في
باطن الجبال والكهوف فيتولد منها الجواهر الغير القابلة للذوب التفسير اقول الابخرة
المعدنية التي لا تذوب قد يكون رطبة كالزاج والزيبق فانها غير قابلة للذوب مع غاية
رطوبتها وقد يكون يابسة كالنواقب وسائر الاحجار فانها لا تقبل الذوب لغاية
صلابتها ويبسها قال الشيخ والادخنة ايضا تحتقن في البحار فتختلط بها الاجزاء
الارضية ذات الشهوة التي عملت فيها الحرارة وما بلغت في الاحالة يكون مرة فاذا احالت
الى انه ملح وقد يتخذ من الرماد والكلس وغيرها ملح بان يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ
حتى ينعقد ملحا او يترك فيصير ملحا التفسير اقول يريد ان يذكر سبب ملوحة ماء البحر
وهذا الكلام غريبا ههنا ومع ذلك فلا بد من تلخيصه فنقول الملوحة ليست طبيعية
للماء والا لكان كل ماء مالحا وليس كذلك لان من المياه ما لا يكون مالحا وايضا
فانه اي المالح بالتقطير يزول عنه ملوحته وايضا اذا احدث كرة من شمع وارسلت
في ماء البحر ترشح الى العذب الى باطنها شيء فثبت ان هذه الملوحة انما حصلت
لمخالطة وليس ذلك المخالط الا اجزاء ارضية محترقة مرة الطعم وقد يتخذ الملح من الرماد
ومن كل حجر يفيده التكليس حدة وحرارة بان يطبخ في الماء ثم يصفى ثم يطبخ ذلك
المصفى حتى ينعقد ملحا او يترك في الشمس حتى ينعقد بنفسه ملحا قال الشيخ واما
الجواهر البخارية الدخانية المركبة من مادتي الرطوبة واليبوسة فمنها ما يتخلص من الارض
فيكون منها الرياح فاذا تصعدت تميز البخار من الدخان انعقد البخار سحابا وانفرد
ويتقلقل فيه الدخان طالبا للنفوذ الى العلو فحصل من تقلقله فيه ضرب من الرعد او
صوت ريح عاصفة في سحاب كثيف وربما اوجد ذلك التقلقل لكثرة وصول
المواد وتكون اعالي السحاب اكثف لان البرد هناك اشد او يكون هناك ريح مقاومة
بعد قهر النفوذ فيندفع الى اسفل وقد اشتعلته المحاكة والحركة نارا فينشق
السحاب شعلة لحر يطفى فيسمع من ذلك ضرب من الرعد واذا كان قويا شديدا
غليظا الا انه كان صاعقة وربما وجد منفذا فيه سهل الانشقاق فخرج بلا رعد
ولا اشتعال التفسير اقول الغرض من هذا الفصل بيان كيفية تكون الرعد والبرق
والصاعقة وهذا الكلام كما يجب ان يذكر عند ذكر المطر وتلخيص هذا الكلام
ان يقول قد ثبت فيما سلف ان البخار والدخان قلما يتصاعدان خالصين
بل هما معا في الاكثر يتصاعدان فاذا ارتفعا معا ووصلا الى الطبقة الباردة
فالبخار يبرد ويتكثف ويصير سحابا ماطرا والدخان يحتبس في جوف السحاب فان
بقي حارا فلا شك انه يقصد العلو والسحاب في العلو يكون كثيفا لغلبة البرودة

فلا شك ان هذه المتصاعد ممزقة تمزيقا عنيفا فيحصل من ذلك صوت يسمى الرعد وان
برد ذلك الدخان فلا شك انه يثقل ويقصد السفل ويخرق السحاب فيحصل منه
صوت فيسمى الرعد وانما سمي بالرعد لارتعاد اجزاء السحاب عنده واما البرق فهو
ان هذا الدخان شيء لطيف وفيه اجزاء نارية واجزاء ارضية عملت فيها الحرارة والحركة
الخارجة عملا قويا ما يقرب مزاجه من الدهنية فصار مستعدا للاشتعال بادنى سبب
مشتعل فلما صار فيه لحركة الشديدة والمحاكة اشتعل فصار نارا مضيئة يسمى البرق
ومما يؤكد ذلك حدوث الاصوات والالتهابات عند امرار اليد على ظهور
السنانير بالليل والثياب المعمولة وربما كان البرق سببا للرعد فان الدخان
المشتعل ينطفي في السحاب فيسمع لانطفائه صوته واما الصاعقة واعلم ان الدخان
المشتعل اذا خرج من السحاب الى السفل ووصل الى الارض وان كان كثيفا ثقيلا
محرقا فيسمى صاعقة ثم انها ربما كان نار الطبقة مسعد في المتخلخل ولا تحرقه بل يبقى منه
فيه سواد ويتصدم الاجسام الصلبة كالذهب والحديد فيذيبها حتى يذهب الذهب
في الكيس ولا تحرقه الا ما يحترق من الذوب وربما كان كثيفا غليظا فتحرق كل ما يصل
اليه والى هذا المخفف هذا الكلام فلنرجع الى شرح المتن قوله واما الجواهر البخارية الى
قوله وهو صوت ريح معناه ان البخار والدخان اذا تصاعدا من الارض ووصلا الى
الطبقة الباردة فيتميز البخار من الدخان فينعقد سحابا ثم ان الدخان المحتبس في جوفه
يتحرك الى العلو اما لحرارته او الى السفل والابرودته فيصير ريحا يطلب الصعود عنه
الى العلو فحصل من تحركه وتمزيقه صوت الرعد قوله وربما اوجد ذلك التقلقل الى
قوله الى اسفل معناه انه ربما اوجد صوت الرعد وسبب ذلك كثرة وصول المدد
وايضا كون اعلى السحاب اكثف لشدة البرد هناك وايضا قد يكون هناك ريح
يمنعها عن الصعود الى العلو فيندفع الى السفل قوله وقد اشتعلته المحاكة الى قوله
لحر يطفى معناه ما ذكرنا من كيفية حدوث البرق قوله فيسمع من ذلك ضرب من
الرعد معناه ان انطفاء ذلك النار قد يكون سببا لحدوث الرعد لما ذكرنا
انه يحدث من انطفاء النار صوت قوله واذا كان قويا شديدا فمعناه ما ذكرنا
من بيان كيفية تولد الصاعقة قوله وربما وجد الى قوله ولا اشتعال معناه ان ذلك
الدخان المحتقن في جوف السحاب قد يكون قليلا فيكون سهل الانشقاق فلم يحدث
منه لا الرعد ولا البرق قال الشيخ وان كان المدد كثيرا والمادة كثيفة تولدت
منها انواع الرياح السحابية التفسير اقول الرياح السحابية قد يراد بها الرياح
المولدة للسحاب وقد يراد بها الرياح المنفصلة عن السحاب قال الشيخ وربما وقعت

سحابة بحيث الريح يدفع منها الريح عن الصعود ويميلها الى وراء فيدفعها الريح
الشديد فيه فيتلاعب من بين السحاب مستديرا كالطاحونة مانع الامتناع فيستدير وربما
اشتمل دورة على قطعة من السحاب بجملة من جهة حركتها فيرى كان تنينا يحتاز في الجو
وربما اشتمل دورة على بخار مشتعل فيرى نارا يدور والزوابع العظام يكون من
هذا والكثير منها نازلة وقد يكون الزوابع ايضا لالتقاء ريحين متقابلين فتصير بينهما
تستدير ان التفسير اقول المقصود من هذا الفصل بيان كيفية الزوبعة وهي عبارة
عن ريح تستدير عن انفسها ويكون مثل المنارة وقد يكون هابطة وقد يكون صاعدة
اما الهابطة فسببها اذا انفصلت ريح من سحابة وقصدت النزول فقارنتها
في طريق تدولها قطعة من السحاب وصدمتها مع انها تدفعها من الفوق سائرا
حد الرياح فوقع ذلك الحجر بين دفع ما فوقه الى السفل ودفع السحابة التي تحته
الى العلو فيعرض من الدفعتين المتعاكستين ان ينفصل مستديرا اما الصاعدة فهو
المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا عسفا ثم رجعت نكسها
ريح من جهتها ولو بها وقد تحدث ايضا من التقاء ريحين متقابلين شديدين وربما
اشتمل دوران الزوبعة على قطعة من السحاب يحملها في حركتها فيرى كان تنينا يحتاز
في الجو وربما اشتمل دورها على بخار مشتعل كانه نارا يدور قال الشيخ ومن هذه ما لا
يتخلص بل يحتبس في الارض فيحدث عنها بحسب اختلاف المواضع والازمان
والمواد جملة الجواهر القابلة للاذابة والطرق كالذهب والفضة ويمكن قبل ان
يصلب زيبق او نفط وما يجري مجراها وانطراقها لحفظ رطوبتها وبعضها
الجمود والتام وذلك لها لاستحالة بعض رطوبتها وهنا فهذه حكاية كون ما يكون بتقصد
القوى الفلكية والمسحة للاجسام القابلة للتحليل التفسير اقول كلام الشيخ في بيان كيفية
قوله هذه الامور غير مرتب لانه ينبغي ان يذكر هذا الكلام عند ذكر كيفية تولد سائر
الامور المعدنية واعلم ان المقصود من هذا الكلام بيان كيفية تولد الاجسام السبعة وهي
الذهب والفضة والخارصيني والرصاص والحديد والنحاس والآنك وهذه
الاجسام ذائبة صابرة على النار منطرقة واعلم ان عنصر هذه المنطرقات
الزيبق ويدل عليه وجوه احدها هذه الاجسام السبعة عند الذوب يكون
مثل الزيبق المحرر وثانيها يعقد الزيبق بهذه الاجساد وثالثها اذا عقد الزيبق
برائحة الكبريت صار كالرصاص واما بيان كيفية تولدها فلانها تتولد عند
اختلاط الزيبق بالكبريت وان كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ
احدهما بالاخر انطباخا تاما وكان الكبريت مع نقاوة ابيض تولدت الفضة

وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة تولد الذهب وان كان الزيبق والكبريت
نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل ان يكمل نضجه وصل البرد الجمد تولد
الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا وان كان في الكبريت قوة احراق
فيه تولد النحاس وان كان الكبريت غير شديد المخالطة تولد الرصاص وان كان الزيبق
والكبريت رديين وان كان الزيبق متخلخلا ارضيا وكانت الكبريت ردية
محترقة تولد الحديد وان كانا مع رداءتهما صعبي التركيب تولد الآنك وتصحيح هذه
الدعاوي ان اصحاب الكيميا يعقدون الرواسم بالكباريت انعقادا محسوسا
فظن ان الاحوال الطبيعية معاونة للاحوال الصناعية ولنرجع الى شرح الفاظ
الكتاب قوله ومن هذه ما لا يتخلص الى قوله كالذهب والفضة والمراد منه
ان الابخرة اذا احتبست تحت الجبال والكهوف تولد منها الاجساد القابلة للذوب
والانطراق مثل الذهب والفضة قوله ويمكن قبل ان يصلب زيبقا وما يجري
مجراه معناه ما معناه ان مادة هذه المنطرقات الزيبق وما يجري مجراه قوله
وانطراقها لحفظ رطوبتها الى قوله رطوباتها وهذا معناه سبب كون
هذه الاجساد قابلا للانطراق بما فيه من الرطوبة الدهنية الحية فان تلك الرطوبة
لو لم يكن ما فيه لم يكن المركب منطرقا كالياقوت والزجاج قوله فهذه حكاية
الى قوله القابلة للتحليل منهم من زعم ان سبب تولد المعدنيات وصدور الشمس وتكونه
تاثير الكواكب وذلك بحسب اختلاف المواضع والازمان والمواد واختيار
شيئا واما ان هذه الابخرة والادخنة اسباب مادية والسبب الفاعلي
اما الاتصالات الفلكية والقوى الروحانية او الله تعالى ابتداء وهو الاصح لان
اضافة هذه الامور الى الابخرة اللطيفة بالفاعلية يبعد والمختار عندي ان هذه
الابخرة والادخنة مواد لهذه الامور والقوى الفلكية معدات لموادها والمؤثر
في وجود هذه الامور هو الله تعالى لما ثبت انه لا مؤثر ولا فاعل الا الله تعالى
اي شاء الله تعالى قال الشيخ المقالة السادسة وقد تتكون من هذه العناصر اشياء
بسبب القوى الفلكية اذا امتزجت العناصر امتزاجا اكثر اعتدالا من التفسير اقول الى
اقرب الى الاعتدال من هذه المذكورة واولها النبات فيكون منها ما هو بزر حسبما
حاملا للقوة المولدة ومنها كان من تلقاء نفسه من غير بزر التفسير اقول اذا تركبت
هذه العناصر وامتزجت كسعا وامتزاجا اقرب الى الاعتدال من التركيب الحاصل في
المعادن حدث الكائنات الاخرى فاولها النبات فمنها ماله بزر يتولد منه ومنها ما ليس له
بزر بل يتولد من تلقاء نفسه فان قيل هذا بناء على ان كل كان الاعتدال في المركب اكثر كان

استعداده لقبول القوى الشريفة اولى ثم نقول ان الاعركات فيقول لانه لابد ان يلطف
المزاج القابل للقوى الشريفة بواسطة تكرر على اجزاء العناصر وبصغر اجزاء العناصر
في ذلك المركب حتى يقبل تلك القوى **قال الشيخ** وله النبات يغتذى بذاته تولد
غاذية وله النبات ينمو بذاته فله قوة منمية وله من النبات ما تولد المثل ويتولد عن
المثل بذاته فله قوة مولدة والقوة المولدة غير الغاذية فان الشيخ غير التار له القوة
الغاذية دون المولدة وكذلك له القوة المنمية دون المولدة والغاذية غير المنمية الى
الهرم في الحيوان له الغاذية وليس له المنمية والغاذية بفعل الغذاء ويورده بدل
ما يتحلل والمنمية تزيد في جوهر الاعضاء الاصلية طولا وعرضا وعمقا لا كيف اتفق
بل على جهة تبلغ الى غاية النشو والمولدة يعطى المادة صورة الشيء ونفس منهاجا
وبالجملة قوة من شخصه اذا وجدت المادة والموضع المنهيئين لقبول فعلها فعلت
مثلها ومعلوم مما سلف ان جميع الافعال النباتية والحيوانية والانسانية يكون
من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج **التفسير** اقول الترتيب الطبيعي ان
يذكر اولا رسم النفس النباتية وثانيا رسم هذه القوى وثالثا اثباتها ورابعها
مغايرة بعضها لبعض والشيخ اخر ذكر النفس النباتية ورسوم هذه القوى وقدم
اثباتها ومغايرة بعضها لبعض اما اثباتها فيقول لا شك ان اجرام النبات يتم
بافعال ثلثة التغذية والتنمية وتوليد المثل اذ اتوقف كونه على التبزر فيقول هذه
الافاعيل المختلفة اما ان يكون للجسمية العامة وهو محال لما تقدم واما ان يكون للمزاج
وهو ايضا محال لما سلف فاذن هي بقوى زائدة عليها وهي القوة الغاذية والقوة
النامية والقوة المولدة ويدل على وجود الغاذية اغتذاء النبات وعلى النامية نموه
وعلى المولدة توليده المثل واما ان هذه القوى متغايرة فقد احتج الشيخ على ان المولدة
غير الغاذية بان الثمار البالغ لها القوة الغاذية وليس له القوة المولدة وعلى انها
غير النامية فان الثمار البالغ له قوة نامية وليس لها قوة مولدة واحتج على ان القوة
الغاذية غير النامية فدل هذه الاعتبار على مغايرة هذه القوى ثم ذكر رسوم هذه
القوى في هذا الموضع وذكرها ايضا بعد ذلك ولما كان ذكرها تكريرا اخرنا شرحها
الى ذلك الموضع **قال الشيخ** وحل النبات الحيوان وانما تحدث عن تركيب من العناصر
مزاجه اقرب الى الاعتدال جدا من الاولين يستعد بمزاجه لقبول النفس الحيوانية
بعد ان يستوفي درجة النفس النباتية وكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا
لقوة نفسانية اخرى الطف من الاولى **التفسير** اقول اذا تركيب العناصر واختلطت
امزاجا اقرب الى الاعتدال من المعادن والنبات استعدت لقبول النفس النباتية

واعلم ان هذا الكلام مشتمل على بحثين الاول انه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد
لقبول النفس اقوى وفيه سؤال وهو ان المباحث الطبية دلت على ان اشد الاعضاء
اعتدالا الجلد لا سيما جلد الكف لا سيما جلد السبابة واكثرها حرارة هو الروح والقلب فلو كان
كلما كان الاعتدال اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد لوجب ان يكون المتعلق الاول
للنفس جلد السبابة لا الروح ولما كان هذا التالي كاذبا وجب ان يكون المقدم ايضا
كاذبا وحله هو ان المقدمة القائلة بانه كلما كان الاعتدال اكثر كان الاستعداد لقبول
القوى الشريفة اولى حقة وذلك لان المادة مهما كانت محلا لاشرف الصور وجب ان
يصغر تلك المادة بسبب المزاج على الطف اجزاء العناصر وسيلانه مر بعد من هذا
الكلام ان شاء الله تعالى اما قوله لو كان ذلك لوجب ان يكون المتعلق الاول للنفس
الجلد لا الروح والقلب قلنا اول ما يكون من البدن الروح والقلب فكيف يكون الجلد اول
متعلق للنفس مع ان النفس يدبر البدن بواسطة تعلقها باول عضو يتكون من البدن
البحث الثاني قوله يستعد بمزاجه لقبول النفس مشعر بان النفس مغاير للمزاج ويدل عليه
هو ان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة مستردا بالقياس الى الحرارة وبسخن
بالقياس الى البرودة والثالث ان هذه الكيفية ليس من جنس الحرارة والبرودة ومعلوم
ان الادراك والقوة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت ان النفس
غير المزاج **قال الشيخ فصل في قوى النفس** والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة
ثلثة اقسام احدها النباتية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو
ويغتذي والغذاء جسم من شانه ان يشبه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاؤه ويزيد
فيه بمقدار ما يتحلل او اقل واكثر والثاني النفس الحيوانية وهي الكمال الاول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة والثالث النفس الانسانية وهي
الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعله الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط
بالرأي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية **التفسير** اقول هذه التعريفات مشتركة في قيود ومتخالفة
بقيود ولا بد من شرحها اما القيود المشتركة فمنها الكمال ولا شك ان النفس كمال للجسم لانه
ما لم ينضم اليه النفس كان ناقصا فلما كمل بها النوع لا جرم سمي كمالا ومنها الاول فيقول لا شك
ان الكمال منه اول ومنه ثان الكمال الاول هو ما يصير به النوع نوعا بالفعل والكمال الثاني
هو ما يتبع نوعية الشيء مما ليس كعقده هو الكمال الاول فاحترز به الشيخ عن الكمالات الثانية
كالتغذية والتنمية والتحريك والادراك ومنها الجسم الطبيعي احترز به عن الجسم الصناعي
كالسرير ونحوه فانه ليس كمالا له بل هو كمال اول لجسم طبيعي ومنها قوله الي معناه ان
يصدر عنه كمالاته الثانية بواسطة الالات واحترز به عن القوى التي في البسائط العنصرية

وانه لا يعقد بالكلات واما العقود المميزة للنفوس الثلثة اما النباتية فيمتاز على الاخرين
بانه كمال للجسم الانساني من حيث انه مولد ومربي ومغتذي واما الحيوانية فانها تمتاز عن
النباتية من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالاختيار واما الانسانية فيتميز من جهة ما يعقل
الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ومن جهة ما يدرك الامور الكلية
ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب قوله والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة فان
قيل لم قال النفس كجنس واحد ولم يقل جنس واحد قلنا لو كانت النفس جنسا للنفوس
الثلثة لكانت النفوس الارضية حالة في الجسم او لكانت النفوس الارضية والحيوانية
حالتين في الجسم وهما باطلتان لما سياتي ان شاء الله تعالى قوله احدها الارضية الى قوله
ويغتذي شرحنا هذه العقود قوله والغذاء جسم من شانه الى اخره ذكر حقيقة الغذاء والغذاء
هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشي بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة
غذاء كالحنطة وهو الذي من شانه ان يصير جزء المغتذي شبيها به بالفعل واما ما
ذكره في حد الغذاء ففيه اختلال لانه ذكر في حد الغذاء الغذاء فانه قال في اخره وشبيه بالجسم
الذي فيه انه غذاؤه وهو تعريف الشي بنفسه قال الشيخ وللنفس النباتية قوى ثلث
القوة الغاذية وهي القوة التي تحيل جسما اخر الى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه
به بدل ما يتحلل عنه والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه
زيادة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا مناسبة للعقد الواجب ليبلغ به كماله في
النشو والقوة المولدة وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو شبيه له بالقوة فتفعل
فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما تصيره شبيها به بالفعل
التفسير اقول هٰهنا ابحاث الاول قوله وللنفس النباتية قوى ثلث مشعر بان
النفس النباتية صورة قائمة بجسم النبات مغايرة لهذه القوى ولم لا يجوز ان يكون
هي نفس هذه القوى الثلث فنقول لا شك ان للنبات صورة بها يتقوم جسميته وهي
واحدة في نفسها وهذه القوى يترتب عليها الاثار الغذائية والتنمية والتوليد لا شك
انها يتحقق بعد تحقق صورة النبات البحث الثاني في شرح ما ذكر حد القوة فنقول
لا شك ان كل قوة فهي مبدا التغير وذلك التغير لها صورة ومادة وللفاعل
في فعلها غاية فهاهنا الصورة هي الاستحالة الى مشابهة المغتذي ومحلها الغذاء والغاية
حصول بدل المتحلل فكانما قلت النفس القوة الغاذية هي التي تفعل الفعل الفلاني
في المحل الفلاني للغاية الفلانية البحث الثالث في شرح ما جعله حدا في
التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ الى تمام النشو فقولنا
تزيد في اقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ

قد

قدرا من شانه فان زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس وهذه
القوة ما بها تزيد في الجهات الثلث وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الخارجة
عن المجرى الطبيعي كالورم وقولنا ليبلغ الى تمام النشو احتراز عن السمن البحث الرابع في
حد القوة المولدة وهي التي تفصل جزءا من الجسم الذي هو فيه يصلح ان يتكون منه جسم
اخر بالعدد مثله بالنوع واعلم ان هذا الكلام صريح في ان هذه القوى الثلث متغايرة
وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الكل واحدا والجواب انها لو كانت واحدة لكان فعلها واحدا
والتالي محال والمقدم مثله قال الشيخ وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة
على قسمين اما محركة بانها باعثة واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية
الشوقية وهي القوة التي اذا ارتسم في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب
عنها حملت القوة الاخرى التي سنذكرها على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي
قوة تبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة
وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشي المتخيل ضارا او مفسدا
طلبا للغلبة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات
من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات الى نحو جهة المبدا او ترخيها
او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدا التفسير اقول قوله وللنفس
الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان معناه ان القوى الحيوانية تنقسم بقسمة لا قسمة قبلها ماهية
النفس الحيوانية قوله والمحركة على قسمين اما محركة بانها باعثة واما محركة بانها فاعلة يعني
بالمحركة الباعثة القوة الحاملة على الفعل التي هي كالامر وبالمحركة الفاعلة القوة المباشرة
للفعل قوله والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي القوة التي اذا
ارتسم في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التي
سنذكرها على التحريك معناه ان الحيوان اذا تخيل كون الشي مطلوبا او مهروبا عنه
فانه يحصل فيه ارادة باعثة للقوة المباشرة للفعل على التحريك الى جلب ذلك
المطلوب او دفع ذلك المهروب وهذا الكلام ظاهر لا ريب فيه قوله ولها
شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك تقرب به من الاشياء
المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك
تدفع به الشي المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة معناه ان الارادة الباعثة على تحريك
القوة المباشرة للحركة اما ان يكون ارادة نحو شي متخيل كونه ضروريا او نافعا واما ان يكون
ارادة نحو دفع شي ضارا ومفسد والاول يسمى قوة شهوانية والثاني يسمى قوة غضبية
ونعم ما قال انها تبعث على تحريك يؤدي الى الفعل لان الارادة الجازمة ما لم ينضم

اليها القوة المحركة لا تحصل الفعل قوله واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة سعت في الاعصاب
والعضلات من شانها ان تشنج العضلات وتحدث الاوتار والرباطات الى جهة المبدا
او ترخيها او تمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدا اقول الحامل
لقوى الحس والحركة اجسام روحانية تنبعث من الدماغ او النخاع في شظايا الاعصاب الى جملة الاعضا
بدليل انه اذا ربطت العصبة ربطا قويا فانه يبقى الحس والحركة فيما فوق الربط ويزول
عما تحته وذلك يدل على ما تقدم والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم ينبت
من اطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا، الرابطة العصب لمعان ومن
لحم يحشي ومن غشا يحللها حدثت لتحريك الاعضا بحسب الارادة على الوجه المذكور في
الكتاب والوتر جسم متولد من شظايا العصب والرابطة وذلك بان يخرج شظايا العصب
والرباط من العضلة وينفصل وتصير شيئا واحدا ويتصل بالعضو الذي يراد تحريكه فذلك
الطرف المستدق هو الوتر **قال الشيخ** واما القوة المدركة فينقسم قسمين فمنها قوة
يدرك من خارج ومنها قوة يدرك من داخل والمدركة من خارج هي الحواس الخمسة فمنها
البصر وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية
من اشباح الاجسام ذوات اللون المتادية في الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح
الاجسام الصيقلية **التفسير** اقول لما فرغ من بيان القوة المحركة الحيوانية شرع في شرح
القوة المدركة وهي على قسمين لانها اما مدركة من خارج وهي الحواس الظاهرة واما
مدركة من داخل وهي الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فقد اختلفوا في عددها
فقال بعضهم هي خمسة وقال بعضهم هي ثمانية وسيأتي تحقيق هذا الكلام ان شاء الله
قوله فمنها البصر الى اخره بدا بالبصر من الحواس الظاهرة واعلم انه لا يكمل المعرفة بهذه
القوة الا بعد معرفة تشريح العين لكن ذكر تمامه لا يليق بهذا الكتاب فليقتصر على
شرح ما اورده ههنا فنقول ينبغي ان يعلم انه يمتد من الدماغ الى كل عين عصبة مجوفة
يسري في تجويفها جسم لطيف نوراني من الدماغ الى الرطوبة الجليدية يسمى ذلك
الجسم الروح الباصرة وهذا الروح حامل القوة الحس الباصرة وهي رطوبة مستديرة
الشكل وسطها يتفرطح كبرد صافية نيرة موضوعة في وسط الطبقات فينطبع فيها
صور المبصرات فيدركها القوة المدركة الباصرة واعلم ان لهذا الانطباع شرايط
احدها ان لا يكون الة البصر اوفة وثانيها ان يكون بين الالة وبين الشي المبصر جسم شفاف
خال عن اللون وثالثها ان يكون الشي المبصر ملونا ورابعها ان يكون بينهما نسبة وضعية
مخصوصة وهي المقابلة على وجه لا يكون بينهما بعد كثير ولا قرب مفرط ولم تكن في حجمه
في غاية الصغر فاذا حصلت هذه الشرايط صارت الة الحس مستعدة لحصول مثال

ذلك المبصر فيها اي لحدوث صورته مطابقة لصورته فاذا تم ذلك الاستعداد فيحقق الفعل
الصورة فيها مثاله اذا حوذيت مرآة بجسم ذي لون يكون بينهما جسم مشف
مثل الهوا فانه ينطبع في المرآة صورة مساوية لذلك الجسم المتلون في اللون والشكل
مثل لونه وشكله لكن الفرق بين المراة والروح الباصرة ان المراة ليس فيها
قوة مدركة والروح فيها قوة مدركة **قال الشيخ** ومنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب
المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتادى اليه بموج الهوا المنضغط بين
قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت فيتادى
الى الهوا المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس امواجه تلك
الحركة تلك العصبة فتسمع **التفسير** اقول لما فرغ من شرح القوة الباصرة شرع في شرح القوة
السامعة وانما يتم هذا الكلام بابحاث الاول ان حس السمع هي قوة تنشا من الدماغ الى
الاذن بلغوها في عصبة نابتة من الدماغ الى صماخ الاذن مبسوطة عليه ممدودة مد الجلد
على الطبل البحث الثاني في ماهية الصوت هيئة يحصل في الهوا بسبب تموج يقع له
بحركة شديدة عنيفة اما من قرع عنيف يحصل بسبب اصطكاك الجسمين الصلبين
واما من قلع عنيف وليس المراد بالتموج حركة انتقالية من هوا واحد بعينه بل المراد به
حالة شبيهة بتموج الماء فانه وان اعتبرنا العنيف لانك لو قرعت جسما كصوف
بنوع لين لم يحدث الصوت وانا جعلنا كل واحد منها موجبا للتموج اما في القرع
فلان القارع يموج الهوا الى ان يسلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جاورها
بعنف شديد والذا القالع لم يكن يحل التعذر بل يحدث من القرع او القلع هيئة مستديرة
كما اذا رميت بحجر في وسط ماء راكد يحصل منه دائرة صغيرة ولا يزال يتسع ويضعف
قليلا قليلا الى ان ينعدم فكذلك الهوا واذا وصل حركة هذا التموج الى الهوا الذي
في الاذن تحرك ذلك الهوا الراكد حركة مخصوصة على كيفية مخصوصة فينفعل العصب المفروشة
على الصماخ من تلك الحركة ويحصل منها طنين اي حركة مخصوصة فيلاقيها القوة التي
فيها ويتاديها فيحصل السماع **قال الشيخ** ومنها الشم وهي قوة مرتبة في زائدتي
مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك منها ما يؤدي اليها الهوا المستنشق
من الرائحة المخالطة لبخار رائحة او المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة **التفسير** اقول
ههنا بحثان الاول حس الشم قوة حاصلة في زائدتين في مقدم الدماغ شبيهتين
بحلمتي الثدي والذي يرشد الى هذا هو انه اذا فسدتا فزاج هذا الموضع من الدماغ
بطل هذه وان كانت سائر الاعضا سليمة البحث الثاني في حقيقة الشم اعلم
انه اذا استحال الهوا من شي ذي رائحة اما بان ينحل منه بخار متكيف بتلك الرائحة

ويختلط بالهوا واما بان يتكيف الهوا بسبب مجاورة ذي الرايحة لقبول رايحة مثل رايحته
فيحدث فيه تلك الرايحة من عند واهب الصور ويصل ذلك الهوا المتكيف بتلك
الرايحة من طريق الانف الى الزايدتين وانفعلت الزايدتان بتلك الرايحة ويلتفت بها
فتلاقيها القوة المدركة فتلك الملاقاة يكون شما ولا يجوز ان يقال ان الرايحة تنتقل من
ذي الرايحة الى الهوا لان الانتقال محال على العرض وقد ذهب الى انه اجزاء يتحلل
من جسم ذي الرايحة ويخالط الهوا المتوسط فانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة
تهيج الروايح بسبب الدلك والتبخير ولما كان البرد يخفيها واحتج من ذهب ان
الهوا المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير مخالطة الاجزاء من الجسم ذي الرايحة بانه
لو كانت الروايح التي تملأ المحافل انما يكون بسبب تحلل شي منه لوجب ان ينقص وزنه
وثقل حجمه وليس الامر كذلك والحق ان الاستحالة فيه محال قال الشيخ ومنها الذوق وهي
قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسة
له المخالطة للرطوبة العذبة التي فيه فتحيله التفسير اقول اعلم ان حس الذوق قوة مودعة
في العصب المنبسط على ظاهر اللسان التي هي من جملة الزوج الثالث من الاعصاب
التي تنبت من الدماغ فاذا تكيفت الرطوبة التي في الفم بكيفية طعم واتصلت تحمل الرطوبة
تلك العصبة فيدرك القوة الذايقة ذلك الطعم فذلك الادراك يسمى ذوقا واعلم
ان الذوق مشروطة بالملاقاة لكنه لا يكفي الملاقاة بل لا بد من متوسط وهو الرطوبة
اللعابية المنبعثة الملعقة لنقل الطعوم ويجب ان يكون تلك الرطوبة خالية عن طعم في ذاتها
ليصلح لهذه التادية لانه لو كان لها طعم لادت طعمها الى المدركة او طعما مركبا من
طعمها وطعم غيرها واستحال ادراك طعم الشي وحده فلاجل هذا خلقت عديمة الطعم وخلقت
ايضا عذبة لئلا يتسارع اليه التعفن والجفاف من حرارة الحيوان قال الشيخ ومنها اللمس وهي
قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه فاشية فيه وفي الاعصاب يدرك بها ما يماسه ويؤثر فيه
بالمضادة ومغيره في المزاج او الهيئة ويشبه ان يكون هذه القوة لا نوعا بل جنسا
لاربع قوى منبثة معا في الجلد كله الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد
والثانية حاكمة في التضاد بين الصلب واللين والرابعة حاكمة التضاد بين اليابس
والرطب والثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها
معا في آلة واحدة توهم تاحدها في الذات التفسير اقول ههنا بحثان البحث الاول في
حس اللمس هو قوة منبثة في جميع البشرة واللحم يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل ومنشا هذه
القوة من ويتعدى الى النخاع ثم يصل الى جميع اجزاء الجلد واللحم بتوسط الاعصاب

النابتة من الدماغ والنخاع والارواح التي فيها وهي اجسام لطيفة بخارية منشاؤها القلب ويصعد
منه في الشرايين الى الدماغ وينفذ في الاعصاب ويتفرق في جميع اجزاء الجلد واللحم وهذه
الارواح حاملة لتلك القوة فاذا تنقلها الى جميع الاعضاء واجزاء الجلد واللحم وهذه
الاعصاب آلة لتلك القوة فاذا وصلت الآلة اثرا من الشي الملموس وتكيفت بكيفية
مناسبة لكيفيته اي مشابهة له من حرارة او برودة او غير ذلك ادركها تلك القوة
فذلك يكون لمسا ويجب ان يكون كيفية الملموس مخالفة لكيفية الجلد فيكون ابرد منه
مثلا او احر اذ لو كانت مشابهة له في الحرارة او البرودة لم ينفعل منه الجلد البتة كما لو
فرق فانه لما سخن مزاج اعضائه لا يدرك حرارة الحمام السخن هذه القوة قوة
واحدة يدرك جميع ما ذكرنا ام قوى مختلفة يدرك كل واحد كيفية مخصوصة وذهبوا
الى انها اربعة الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة
بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل
والخفيف وذلك بناء على انه اذا اختلفت المدركات يختلف الادراكات
فيجب ان يختلف مبادئها وهي القوى فان القوة الواحدة لا يصدر عنها افعال
مختلفة قالوا لكن آلة هذه القوى لما كانت واحدة ظن انها واحدة واتحاد
الآلة لا يوجب اتحاد القوة اذا اختلفت الادراك والمدرك فان قوة
الذوق واللمس موجودتان في اللسان وآلتهما واحدة وهي العصبة المبسوطة
على جرم اللسان فلا يمكن ان يقال ان القوة المدركة للطعم هي بعينها مدركة لحرارة
ذلك المطعوم او برودته بل يجب ان يقال ان الطعم والحرارة لما كانا صنفين مختلفين
وجب ان يكون ادراكهما بقوتين مختلفتين فكذلك اللين والخشونة والصلابة وغيرها
مما يدرك باللمس اصناف مختلفة وجب ان يكون ادراكها بقوى مختلفة وان اتحدت
الآلة الكل قال الشيخ والمحسوسات كلها تتادى صورها الى الات الحس وينطبع فيها
فيدركها القوة الحاسة وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر واما البصر
فقد يظن خلاف هذا بان قوما ظنوا ان البصر يخرج منه شي فيلاقي المبصر وياخذ
صورته من خارج ويكون ذلك ابصارا واكثر الامور يسمون ذلك الخارج شعاعا
واما المحققون فيقولون ان البصر اذا كان بينه وبين المبصر شفا بالفعل وهو جسم
لا لون له فانه اذا كان الضوء واقعا على الجسم ذي اللون الذي الجسم الذي لا لون
له متوسط بينه وبين البصر تادي شبح ذلك الجسم ذي اللون الواقع عليه الضوء
الى الحدقة فادركه البصر وهذا التادي شبيه بتادي الالوان بتوسط الضوء اذا
انعكس الضوء من شي ذي لون منصبغ بلونه جسما آخر وان كان بينهما فرق بل هو شبيه

بما يتخيل على المرايا التفسير اقول لما بين الحواس الظاهرة ذكر ان معنى ادراكها هو انطباع
صور المدركات بهيأتها فيها وهو بناء على ان الادراك عبارة عن انطباع صور
المدرك في ذات المدرك قوله وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع ظاهر
معناه ان انطباع المدرك في الات هذه الحواس وايصالها الى مسه المحسوس ظاهر
في هذه القوى الثلث قوله واما البصر فقد ظن به خلاف هذا اعلم ان الشيخ ذكر مذهبين
في الابصار الاول مذهب من قال انه يخرج من العين شعاع ويمتد الى الشيء المبصر فيصير
ذلك الشيء بسبب اتصال الشعاع به مرئيا مدركا والثاني مذهب من قال انه عبارة عن
انطباع صورة المرئي في الحدقة وقد شرحناه فيما قبل قال الشيخ ومما يدل على بطلان الراي
الاول ان ذلك الخارج اما ان يكون جسما او لا يكون جسما فان لم يكن جسما فمنعه الحركة
والانتقال عليه باطل الا على المجاز بان يكون في البصر قوة تحيل ما يلاقيها من الهواء وغيره الى
كيفية ما فيقال ان تلك الكيفية خرجت من البصر فلنبتدأ اولا ولنبين استحالة كون
هذا الخارج جسما وذلك لانه اما ان يخرج والمقلة ثابتة قبلا في كرة الذبابات فيكون
قد خرجت من البصر في صورة جسم مخروطي على عظمه هذا العظم ويكون مع ذلك قد ضغط الهواء
ودفعه والافلاك كلها ودفعها او نفذ في خلا وكلا الوجهين ظاهر البطلان او يكون
قد انفصل وتشظى وتفرق فيجب من ذلك ان يكون الحيوان يحس بشيء منفصل عنه متشظي
متفرق فيجب ان يحس بالمواضع التي يقع عليها ذلك الشعاع دون ما لا يقع فيحس
من الجسم بتفاريق نقطية ويفوته الغالب منه واما ان يكون هذا الجسم يتصل ويتحد
بالهواء والفلك حتى يصير جملة كعضو الان فيكون جملة ذلك حساسا وهذه الاحالة
ايضا عجيبة التفسير اقول قوله ومما يدل على بطلان الراي الاول ان ذلك الخارج اما ان يكون
جسما او لا يكون جسما معناه لو كان الابصار بخروج الشعاع عن العين لكان ذلك
الخارج اما ان يكون جسما واما ان لا يكون والقسمان باطلان فيبطل القول بخروج الشعاع
من العين قوله فان لم يكن جسما فمنعه الحركة والانتقال عليه باطل الى قوله ان تلك
الكيفية خرجت من البصر المراد منه ابطال القسم الثاني وهو ان لا يكون ذلك الخارج
جسما لانه يكون حينئذ عرضا والانتقال على الاعراض محال قوله ولنبتدأ اولا ولنبين
استحالة كون الخارج جسما اعلم انه احتج على بطلان كون ذلك الخارج جسما بوجوه الحجة
الاولى قوله وذلك انه اما ان يخرج والمقلة ثابتة الى قوله وهذه الاحالة وتقرير
هذه الحجة هو ان يقال ان الشعاع الذي خرج من العين اما ان يكون خرج من العين
واتصل بالمرئي متصلا بالعين واما ان ينفصل عن العين والقسم الاول باطل من وجهين
احدهما انه يلزم انا اذا رأينا نصف كرة العالم يكون قد خرج من بصرنا جسم مبلغ مقداره انه يكون

متصلا

متصلا بالبصر ملاقيا لنصف كرة العالم ومنبسطا عليها وذلك محال وثانيهما ان هذا الجسم
العظيم اما ان يدخل في الملأ واما ان يدخل في الخلاء فان دخل في الملأ لزم ان يقال انه ضغط
الهواء والافلاك او دفعها او دخل فيها وهذا معلوم البطلان بالضرورة والخلاء محال ايضا
ومحال ان ينفصل عن العين لانه اما ان يقال انها تتشظى وتتفرق واما ان يقال انه
يتصل ويتحد بالهواء والفلك حتى يصير الكل شيئا واحدا والقسم الاول محال لانه يلزم
ان يرى الحيوان شيئا منفصلا متفرقا فيجب ان يرى المواضع التي يقع عليها الشعاع
دون ما لا يقع والقسم الثاني ايضا محال لانه يلزم ان يكون الجملة حساسا وايضا فلان الشعاع
اذا انفصل عن العين وجب ان لا يحصل به الاحساس كما لا يحصل اللمس باليد المنقطع وايضا
فلان الشعاع الخارج كيف يحيل الهواء والفلك ويتحد بها هذا غير معقول قال الشيخ ويجب
اذا تراجعت الابصار ان يكون هذه الاحالة اقوى فيكون الواحد اذا اجتمع مع الجماعة
يكون اشد ابصارا منه اذا كان وحده فكان التكرر يكون اشد استحالة الى المعنى الذي هو به
آت التفسير اقول اعلم ان القائلين بالشعاع لما علموا ان القول بخروج شعاع من الحدقة
متصل به المرئي غير معقول زعموا ان اتصال ذلك الشعاع بالمرئي ليس بشرط
بل الشرط ان يتصل ذلك الشعاع بالهواء المتصل بالمرئي فالشيخ ذكر هذا الكلام
في ابطال هذا القول وتقريره ان الشعاع الخارج من العين لو احال هذا الهواء الى
كيفية صالحة لان يحصل عنده الابصار لكان كلما كان الناظرون اكثر كانت تلك
الكيفية اقوى واشد وكان يجب ان يكون الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا
ان هذا المذهب باطل قال الشيخ ثم هذا الجسم الخارج لا محالة اما ان يكون بسيطا
او يكون مركبا وعلى مزاج خاص وحركته لا تخلو اما ان يكون بالارادة او يكون بالطبيعة
ونحن نعلم ان ذلك ليس بحركة ارادية اختيارية وان كان فتح الاجفان وتقليبها
اراديين فبقي ان يكون طبيعيا والطبيعي للبسيط يكون الى جهة لا الى جهات شتى
وليس كذلك حال هذه الحركة عندهم التفسير اقول هذه حجة اخرى على ان الشعاع
الخارج يمتنع ان يكون جسما لان حركته اما ان يكون بالارادة او بالطبيعة ومحال ان يكون بالارادة
والا لزم ان يقال انا عند التحديق نقدر ان لا نراه ومعلوم ان هذا باطل ومحال ان يكون
تلك الحركة طبيعية لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة وكان يلزم ان لا يرى المرئي
الا من جهة واحدة قال الشيخ ثم ان كان هذا المحسوس يرى من جهة القاعدة المماسة
من المخروط لا من جهة الزاوية فيجب ان يكون المحسوس البعيد يحس شكله وعظمه
كما يحس لونه اذا كان الحس بملاقيه ويشتمل عليه واما اذا احس من جهة الزاوية
التي الفصل المشترك بين البردية وبين المخروط المتوهم كان كلما كان الشيء ابعد كان اصغر

وكان الفصل المشترك اصغر فكان الشبح المنطبع فيها اصغر فيرى اصغر وربما كانت
الزوايا بحيث يفوت الحس فلا يرى **التفسير** اقول هذه حجة اخرى على ان الابصار ليس
بخروج الشعاع عن العين بل بانطباع شبح المرئي في الجليدية وتقريرها هو انه لو
كان الابصار بسبب خروج الشعاع من العين لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجبا لان يرى
اصغر مما هو عليه لان الحاس حينئذ يلاقيه ويشتمل عليه واما اذا كان الابصار بسبب
انطباع الشبح في الجليدية كان بعد المرئي موجبا لان يرى اصغر وبيانه بشكل هندسي ذكره
اوقليدس في كتاب المناظر قال وليكن دائرة آب الحدقة وليكن نقطة ج وسطها
وليكن ده اقرب وزح ط ابعد من نقطة ج ولنخرج من ج خطين الى ده على شكل مثلث
يقطعان دائرة الحدقة على آت ولنخرج خطين آخرين من ج الى زح ط يقطعان الدائرة على
كـ فيكون زاوية آج ت اكبر من كـ ج ر والشبح الذي في الصغرى اصغر من الذي في
الكبرى اذا جعلنا موضع الابصار الزاوية اما اذا جعلنا القاعدة موضعا له وجب
ان يرى المرئي كما هو **قال الشيخ** واما القسم الثالث وهو ان يكون الخارج لا جسما بل
عارضا او كيفية فيجب ان يكون كلما كان الناس اكثر ان يكون هذه الحالة والاستحالة اقوى
ويعود المحال الذي ذكرناه **التفسير** اقول لما فرغ من ابطال القسم الاول وهو ان
يكون الشعاع الخارج جسما شرع في ابطال القسم الثاني وهو ان يكون ذلك عرضا انه
بين استحالته بناء على استحالة انتقال الاعراض والشيخ ابطله بوجه اخر ههنا وذلك
لانهم ان يقولوا الحق لا ندعي ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرئي بل ندعي ان
الشعاع يحيل الهواء المتصل بالمرئي فيرى المرئي عند ذلك وعلى هذا التقدير لا
يلزمنا تجويز الحركة على العرض والشيخ ابطل ذلك بان قال لو كان الامر كذلك
لوجب ان يكون كلما كثر الناظرون كانت هذه الاحالة والاستحالة اقوى **قال الشيخ**
ثم يكون الهواء حينئذ اما مؤديا واما حاسا بنفسه وان كان مؤديا غير حاس
فالحاس كما يقوله هو عند الحدقة لا من خارج وان كان الحاس هو الهواء عرض
المحال الذي ذكرناه ايضا ووجب اذا كان ريح او اضطراب في الهواء ان يضطرب
الابصار بتجدد الاستحالة وتجدد الحاس شيئا بعد شيء كما اذا عد الانسان في سواء اسرع
فانه يضطرب عليه الابصار للاشياء الدقيقة فاذا ليس الابصار بخروج شيء منا
الى المحسوس **التفسير** اقول هذه حجة اخرى على استحالة القول بخروج الشعاع من العين
وهو انه لو كان الامر كذلك لكان الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي اما ان يكون
مؤديا غير حاس واما ان يكون حاسا والقسم الاول هو الذي يقول ان الابصار
عند الحدقة والقسم الثاني محال اما اولا فلانه يلزم ما ذكرناه وهو انه كلما كثر الناظرون

وجب ان يعوق الابصار واما ثانيا فلانه حينئذ يلزم انه اذا كان ريح واضطراب في الهواء
ان يتشوش تلك الشعاعات ويتصل بالآت الغير المقابلة للحدقة وكان يجب ان يرى
الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي تحملها الهواء
المتموج بسبب القرع لا جرم يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة اخرى
قوله فاذا ليس الابصار بخروج شيء منا الى المحسوس فهو اذا بورود شيء من المحسوس
علينا لما ذكر البراهين على ابطال القول بخروج الشعاع صرح بان الحق القول بالانطباع
قال الشيخ فهو اذا بورود شيء من المحسوس علينا واذ ليس ذلك جسميه فهو اذا
شبحه ولولا ان الحق هذا الراي لكان خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل
واحد منها وهيئته معطلة **التفسير** اقول هذه حجة على ان الحق ان الابصار لاجل انطباع الشبح
في الجليدية وبيانها هو انه لو لا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة
العين على طبقاتها وطبقاتها وشكل كل واحد منها هيئته معطلة وبيان ذلك هو ان
الحكمة في كون الجليدية صافية ان يستحيل الى الالوان والحكمة في تقويمها انها لو كانت
مستديرة خالصة لما يلتقي من المحسوس الكبير لكن لما عرضت قليلا صار الملاقي منها
للمحسوس مقدارا كثيرا وانما بقيت الثقبة في وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى
الرطوبة الجليدية ولم يسقف العنبية لانها رقيق ابيض صاف فلا يمنع النفوذ والشبح
الذي يؤدي به الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى الجليدية **قال الشيخ** واما
القوى المدركة من باطن فبعضها قوى يدرك صور المحسوسات وبعضها قوى يدرك
معاني المحسوسات ومن المدركات ما يدرك ويفعل معا ومنها ما يدرك ولا يفعل ومنها
ما يدرك ادراكا اوليا ومنها ما يدرك ادراكا ثانيا والفرق بين ادراك الصورة
وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي يدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا
ولكن الحس الظاهر يدركه اولا ويؤديه الى النفس مثل ادراك الشاة لصورة
الذئب اعني شكله وهيئته ولونه فان نفس الشاة الباطنة يدركها ويدركها
اولا الحس الظاهر واما المعنى فهو الشيء الذي يدركه النفس من المحسوس من غير ان
يدركه الحس الظاهر اولا مثل ادراك الشاة المعنى المضاد في الذئب او المعنى
الموجب لخوفها اياه وهربها عنه من غير ان يدرك الحس ذلك البتة فالذي
يدركه من الذئب اولا الحس ثم القوى الباطنة فهو الصورة والذي يدركها القوى
الباطنة دون الحس فهو المعنى والفرق بين الادراك مع الفعل والادراك
لا مع الفعل ان من شان افعال بعض القوى الباطنة ان تركب بعض الصور
والمعاني المدركة مع بعض ويفصلها عن بعض فيكون ادراكه وفعل ايضا فيما

ادرك فاما الادراك لا مع الفعل فانه يكون الصورة او المعنى مرتسم في الحس فقط من غير ان يكون له ان يفعل فيه تصرف البتة والفرق بين الادراك الاول والادراك الثاني ان الادراك الاول هو ان يكون حصول الصورة على نحو تام الحصول وقد وقع للشي من نفسه والادراك الثاني هو ان يكون حصولها له من جهة شي اخر ادى اليها فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا وهي الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ يقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متادية اليه التفسير اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة في الظاهر اعني الحواس الخمس الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة في الباطن وهي الحواس الخمس الباطنة فنحن نلخصها في ابحاث البحث الاول في تقسيمها فنقول القوة المدركة في الباطن اما ان يكون مدركا فقط واما ان يكون مدركا متصرفا معا والمدرك فقط اما ان يدرك الصور الجزئية واما ان يدرك المعاني الجزئية واعني بالصور الجزئية الحالة الحاصلة عن صورة زيد وعمرو والمعني بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص حبيب وذلك الاخر عدو فالمدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحد من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم الحافظة فهذه قوى اربعة واما القوة المدركة المتصرفة فهي التي من شانها ان يتصرف في المدركات الجزئية بالتركيب والتفصيل مثل ان تركب صورة انسان مع طير وجبلا من ياقوت وبحرا من زيبق ثم ان هذه القوة ان تصرفت طاعة للعقل سميت متفكرة وان تصرفت طاعة الوهم سميت متخيلة فهذه تفصيل هذه القوى البحث الثاني في الفرق بين ادراك الصور وادراك المعاني وهو مذكور في الكتاب على وجه لا يحتاج الى الشرح البحث الثالث في شرح هذه القوى على سبيل التفصيل قوله فمن القوى المدركة الحيوانية قوة فنطاسيا وهو الحس المشترك اعلم ان الحس المشترك قوة تقبل جميع المحسوسات متادية من الحواس الظاهرة اليها المحسوسات ومحلها البطن الاول من الدماغ والشيخ لم يذكر حجة على اثبات هذه القوة في هذا الكتاب لكن ذكرها في سائر كتبه حججا عليها واحتج الشيخ هو انه لو لم يكن قوة يدرك الملون والملموس لما كان لنا ان يحكم عليها بان هذا ذاك فان القاضي على الشيئين لا بد ان يحضره المقضي عليهما ومحل صور هذه المحسوسات لا يخلو اما ان يكون النفس واما ان يكون قوة اخرى لا جائز ان يكون ذلك هو النفس لان النفس لا يدرك المحسوسات بذاتها فان المدرك لها قوة اخرى جسمانية وظاهر انها ليست من الحواس الظاهرة فاذن هي قوة اخرى هي مجمع المحسوسات قال الشيخ ثم الخيال

والمصورة وهي قوة مرتبة ايضا في اخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمسة ويبقى فيه بعد غيبة المحسوسات واعلم ان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ فاعتبر ذلك في الماء فان له قوة قبول النقش وليس له قوة حفظه التفسير اقول ثم بعد هذه القوة قوة يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك واحتج على انها مغايرة للحس المشترك بان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ ومحل هذه القوة اخر البطن المقدم من الدماغ قال الشيخ ثم القوة التي يسمى متخيلة بالقياس الى النفس الحيوانية ومفكرة بالقياس الى النفس الانسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شانها ان يركب بعض ما في الخيال مع بعض ويفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار التفسير اقول لنا قوة اخرى من شانها ان يركب الصور المحسوسة بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض لا على الوجه الذي شوهدت في الخارج مثلا يركب حيوانا نصفه غير ونصفه ابل ومحلها البطن الاوسط من الدماغ عند الدودة وشرح هذه الدودة في الطب قال الشيخ ثم القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بان الذئب مهروب منه وان الولد معطوف عليه ثم القوة الحافظة والذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ونسبة القوة الحافظة الى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا بالقياس الى الحس ونسبة تلك القوة الى المعاني كنسبة هذه القوة الى الصور المحسوسة فهذه هي قوى النفس الحيوانية ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ومنها ما له بعضها دون بعض اما الذوق واللمس فضروري ان يخلق في كل حيوان واللمس ضروري ان يوجد في كل حيوان ولكن من الحيوان ما لم يشم ومنه ما لا يسمع ومنه ما لا يبصر التفسير اقول هذا الكلام ظاهر غني عن الشرح الا ههنا ابحاث الاول ان النفس هي هذه القوى ام هي امر اخر رتبت عليه هذه القوى ومن احتج الشيخ على انها امر مغاير لهذه القوى والثاني المدرك لهذه المدركات النفس الناطقة ام المدرك لها قوى جسمانية مختلفة واختيار شيخنا واستادنا ان المدرك لها هو النفس فقط وليس لقوة جسمانية ادراك والحق ان المدرك لها هي النفس لكن بين اعتبار لا بد معها هذه القوى الجسمانية قوله واما الذوق واللمس فضروري ان يخلق في كل حيوان اقول اللائق بهذا الكلام ان يذكر عند ذكر القوى الظاهرة فنقول اما ان الذوق ضروري للحيوان فلان البدن

بحيث لنا مركب من حار ورطب والحار يعمل والثاني الرطب ينحل منه شيئا فشيئا فاذا لم يقم بدل ما يتحلل منه
شيء لادى ذلك الى الضعف او لانتهى الى الموت ثانيا وذلك انما يحصل بالاغتذاء والاغتذاء
انما يتم بقوة الذوق فعلم ان الذوق ضروري للحيوان واما ان اللمس ضروري فلان مزاج كل حيوان
مركب من الحرارة والبرودة لو زاد عليها او نقص عنها لم يبق حيا فالحيوان اذا ادرك بقوة
اللامسة ان الحار والبارد زاد على ما يلائم مزاجه هرب عنه لئلا ينحرف مزاجه نحو الضار
وجلب النافع ضروري للحيوان فاذن هاتين القوتين ضروريتين له **قال الشيخ** واما النفس
الناطقة الانسانية فينقسم قواها ايضا الى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحد من القوتين
يسمى عقلا باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ حركة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية
الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية **التفسير** اقول لما فرغ من بيان قوى النفس
الحيوانية شرع في بيان قوى النفس الانسانية المسماة بالنفس الناطقة ثم ههنا مسئلتان
المسئلة الاولى في ان تسمية النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير افادة فائدة
معنوية ام هو اسم مفيد فائدة معنوية وظاهر كلام الشيخ في كتاب العيون يدل على انه
محض اللقب وذهب شيخنا رحمه الله عليه الى انه يفيد فائدة معنوية معقولة وبيان ذلك هو
ان من ادرك شيئا فاما ان يمكنه ان يعرف غيره ما في ضميره بلفظ دال عليه واما ان لا يمكنه ذلك
والثاني حال الحيوانات العجم فانه يدرك امورا كثيرة مما يلائمها او ينافرها ولا يمكنها التعبير عنها
والاول هو الانسان فانه اذا ادرك شيئا امكنه ان يعرف غيره احواله وكيف المدركات
ثم ان طرق هذا التعريف كثيرة منها النطق والعبارة ومنها الاشارة ومنها الكتابة لكن
الطريق الاول هو النطق فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الانسان قادرا على تفهيم غيره
ما في ضميره من الاحوال المختلفة والادراكات المتباينة فظهر ان هذا الاسم مفيد لفائدة
معنوية المسئلة الثانية في شرح القوة العملية اعلم ان للنفس الناطقة قوتان
احدهما عملية وثانيهما علمية ويطلق على كل واحدة منهما العقل بالاشتراك فيقال
عقل نظري وعقل عملي اما القوة العملية فقال هي مبدأ حركة لبدن الانسان الى
الافعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية والمعنى ان هذه القوة
يحكم بالارادة في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح
ويكون خيرا او شرا ويجري ذلك مجرى ضرب من القياس والتامل صحيحا كان او سقيما وغايته
ان توقع رأيا في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجب والممتنع لا يروى في
كيفية ايجادهما واعدامهما وكذلك الماضي والحاضر لا يروى في ايجادهما بل الروية
في كيفية ايجاد الامور الممكنة المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بحكم ما تبع حكمها حركة
القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويلزم هذه القوة تستمد من القوة المدركة للكليات منها

باخذ

باخذ المقدمات الكلية فيما يروى ويعمل في الجزئيات **قال الشيخ** ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية
النزوعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس الى
نفسها وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية ان يحدث منها فيها هيئات تخص الانسان
يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك و
قياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو ان يستعملها في استنباط التدابير في
الامور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الانسانية وقياسها الى نفسها انه
فيما بينها وبين العقل النظري يتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل ان الكذب قبيح
والظلم قبيح وما اشبه ذلك من المقدمات المحدودة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب
المنطق **التفسير** اقول اما القوة الحيوانية النزوعية فقد عرفتها وقد يحدث فيها من القوة
العملية هيئات خاصة بالانسان يتهيأ بها لسرعة الفعل والانفعال اما الخجل فهي حالة يحصل
للانسان متى علم ان غيره علم منه انه اقدم على قبيح والتعجب وهو حالة يتبع ادراك الاشياء
النادرة ويتبعها الضحك وهذه من خواص النفس الناطقة لكن حصول هذه الامور
لها بمشاركة القوة النزوعية الحيوانية ومن الافعال التي لها بمشاركة القوة الحيوانية
المتخيلة والمتوهمة التعقل والروية فيما ينبغي ان يفعل وفيما لا ينبغي ان يفعل بحسب
الاختيار ومن هذا استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالصناعات والفلاحة
قال الشيخ وهذه القوة هي التي يجب ان تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه
احكام القوة الاخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة
دونها لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الامور الطبيعية وهي
التي تسمى اخلاقا رذيلة بل ان تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة بل متسلطة فيكون
لها اخلاق فضيلة **التفسير** اقول ينبغي ان تكون هذه القوة غالبة قاهرة للقوى البدنية
ضابطة لها بحسب اشارة القوة النظرية ولا يستولي عليها شيء من القوى البدنية لانه لو
استولت عليها القوة الشهوانية وانقادت هي لها كان بالبهائم اشبه منه بالناس لان قصده
ودواعيه ابدا الى استيفاء الشهوات واللذات الجسمانية وهذه عادة البهائم وايضا
لو ملكتها القوة الغضبية وانقادت لها كان الانسان اشبه بالسباع منه بالناس فيكون
عادته الايذاء والشر والتسرع الى الغضب والانتقام وبالجملة ينبغي ان لا يحدث
في هذه القوة من القوى البدنية ملكة انقيادية لها بل يجب ان تكون تلك القوى
منقادة لها فيكون للانسان فضائل واخلاق حسنة وان انقادت هي لها يحدث
هيئات انقيادية فيكون ح للانسان رذائل لان الانسان متصف باخلاق رذيلة
قال الشيخ وقد يجوز ان ينسب الاخلاق الى القوى البدنية ايضا ولكن ان كانت هي

الغالبة يكون لها هيئة فعلية ولهذه هيئة انفعالية فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في
هذا وخلق في ذلك فان كانت هي المغلوبة فيكون لها هيئة انفعالية ولهذه
هيئة فعلية غير غريبة او يكون الخلق واحدا وله نسبتان وان كانت الاخلاق عند
التحقيق لهذه القوة لان النفس الانسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد وله نسبة
وقياس الى جنبتين جنبة هي تحته وجنبة هي فوقه وله بحسب كل جنبة قوة بها
ينتظم العلاقة بينها وبين تلك الجنبة فهذه القوة العملية هي القوة التي لها بالقياس
الى الجنبة التي دونها وهو البدن وسياسته **التفسير** اقول اعلم ان الخلق ملكة للنفس بها
يفعل الانسان افعاله بلا روية واختيار وجميع الاخلاق يصدر عن قوى النفس
والبدن لكن ان كانت القوة العاملة للنفس غالبة على القوى البدنية كانت الاخلاق
حسنة وان كانت هي المغلوبة عليها كانت الاخلاق ردية وتمام الكلام في هذا الباب
يطلب من كتب الاخلاق **قال الشيخ** واما القوة النظرية فهي القوة التي لها بالقياس
الى الجنبة التي فوقها لينفعل ويستفيد منه ويقبل عنه وكان للنفس منا وجهين
وجه الى البدن ويجب ان يكون على هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة
البدن ووجه الى المبادي العالية ويجب ان يكون هذا الوجه دائم القبول عما
هنالك والتاثر منها هذا واما القوة النظرية فهي قوة من شانها ان تنطبع
بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فذاك وان لم يكن فانها
تصيرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء وسنشرح هذا بعد
التفسير قال ايده الله لما فرغ من بيان القوة العملية شرع في بيان القوة العقلية وهي
المسماة بالعقل النظري وكان اللائق ان يقدم ذكرها على القوة العملية وهي قوة
للنفس بها يدرك الامور الكلية المجردة عن المواد سواء كانت مجردة بذاتها او بتجريدها
اياها **قال الشيخ** وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب وذلك لان
الشيء الذي من شانه ان يقبل شيئا قد يكون بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل والقوة
يقال على ثلث معان بالتقديم والتاخير فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون
قد خرج منه بالفعل شيء ولا ايضا حصل ما به يخرج وهذا كقوة الطفل على الكتابة ويقال
قوة لهذا الاستعداد اذا كان لم يحصل للشيء الا ما يمكنه ان يتوصل به الى اكتساب الفعل
بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف
على الكتابة ويقال قوة لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث مع الالة ايضا كمال
الاستعداد بان يكون له ان يفعل متى شاء بلا حاجة الى الاكتساب بل يكفيه ان يقصد
فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة اذا كان لا يكتب والقوة الاولى تسمى قوة

مطلقة وهيولانية والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة والقوة الثالثة ملكة وربما سميت الثانية
ملكة والثالثة كمال قوة فالقوة النظرية اذا تارة يكون نسبتها الى الصور المجردة التي ذكرناها
نسبة ما بالقوة المطلقة وهي ان يكون هذه القوة للنفس لم يقبل بعد شيئا من الكمال الذي بحسبها
وح تسمى عقلا هيولانيا وهذه القوة التي تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من
النوع وانما سميت هيولانية تشبيها بالهيولى الاولى التي ليست هي بذاتها ذات
صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وتارة يكون نسبتها اليها نسبة ما بالقوة
الممكنة وهي ان يكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الاولى التي
المقدمات التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية اعني بالمعقولات الاولى المقدمات
التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان يجوز له ان يخلو عن
التصديق بها وقتا البتة مثل اعتقادنا بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المساوية
لشيء واحد متساوية فما دام انما حصل فيه من العقل هذا القدر بعد فانه تسمى عقلا بالملكة
ويجوز ان يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى التي تلك بعد ليس لها ان يعقل شيئا
بالفعل واما هذه فانها يعقل اذا اخذت بقيس بالفعل وتارة يكون نسبة ما بالقوة
الكمالية وهو ان يكون يحصل فيها ايضا الصورة المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الاولى
الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل بل كانها عنده مخزونة فمتى شاء طالع
تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل انها عقلها ويسمى عقلا بالفعل لانه يعقل
متى شاء بلا تكلف اكتساب وان كان يجوز ان تسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما بعده
وتارة يكون نسبة ما بالفعل المطلق وهو ان يكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو
يطالعها بالفعل ويعقلها بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ
عقلا مستفادا وانما سمي مستفادا لانه سيتضح لنا ان العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل
بسبب عقل هو دائما بالفعل وانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعا من الاتصال
انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور يكون مستفادة من خارج فهذه ايضا مراتب
القوى التي تسمى عقولا نظرية وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني
منه وهناك يكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادي الاولية للوجود كله **التفسير** قال ايده الله
الغرض من هذا الكلام بيان مراتب النفس الناطقة من القوة العلمية فيقول القوة العقلية
لها الى الصور الكلية نسب وذلك لان الشيء الذي من شانه ان يقبل شيئا قد يكون
بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل قابلا له والقوة يقال على اوجه قوة مطلقة هيولانية
وهو الاستعداد المطلق من غير فعل كقوة الطفل على الكتابة وقوة ممكنة وهو استعداد
فعل كقوة الطفل بعدما يعلم بسائط الحروف وقوة يسمى ملكة وهو الاستعداد التام

ويمكن له ان يعقل متى شاء بلا حاجة الى اكتساب واذا عرفت هذا فالقوة النظرية قد
يكون نسبتها الى الصور نسبة الاستعداد المطلق وتسمى عقلا هيولانيا واذا حصلت
فيها المعقولات الاول التي يتوصل بها الى المعقولات الثانية تسمى عقلا بالفعل واذا حصلت
فيها المعقولات الثانية المكتسبة وصارت مخزونة غير حاضرة لكن متى شاءت استحضرها
سميت عقلا بالملكة وان كانت حاضرة عندها بالفعل فانها تشاهدها سميت عقلا مستفادا
وههنا ينتهي النوع الانساني ويتشبه بالمبادي الاول للوجود كله اي المجردات العقلية
وينبغي ان يعلم ان المخرج لها الى الفعل في هذه المراتب هو العقل الفعال قال الشيخ واعلم
ان التعلم سواء حصل من غير المتعلم او حصل من نفس المتعلم فانه يتفاوت فيه فان من المتعلمين
من يكون اقرب الى التصور لان استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه اقوى فان كان
ذلك الانسان فيما بينه وبين نفسه سمي هذا الاستعداد القوي حدسا وهذا الاستعداد
قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كثير شيء والى تخريج
وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك كان الاستعداد الثاني حاصل له بل كانه يعرف
كل شيء من نفسه وهذه الدرجة اعلى درجات هذا الاستعداد ويجب ان يسمى هذه الحالة
من العقل الهيولاني عقلا قدسيا وهي من جنس العقل بالملكة الا انه رفيع جدا ليس
مما يشترك فيه الناس كلهم ولا يبعد ان يفيض بعض هذه الافعال المنسوبة الى الروح
القدسي لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة ايضا فتحاكيها المتخيلة ايضا بامثلة
محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلف الاشارة اليه وبما تحقق هذا
ان من المعلوم الظاهر ان الامور المعقولة التي يتوصل الى اكتسابها انما يكتسب
بحصول الحد الاوسط في القياس وهذا الحد الاوسط قد يحصل بضرب من ضروب الحصول
فتارة يحصل بالحدس والحدس هو فعل الذهن يستنبط به بذاته الحد الاوسط والذكاء
قوة الحدس وتارة يحصل بالتعليم ومبادي التعليم الحدس فان الاشياء تنتهي لا محالة
الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اذوها الى المتعلمين فجائز
اذن ان يقع للانسان بنفسه الحدس وان ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم وهذا
مما يتفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس يكون اكثر عدد حدوس للحدود
الوسطى واما في الكيف فلان بعض الناس يكون اسرع زمان حدس ولان هذا التفاوت
ليس منحصرا في حد بل يقبل الزيادة والنقصان دائما وينتهي في طرف النقصان
الى من لا حدس له البتة فيجب ان ينتهي ايضا في طرف الزيادة الى من له حدس في كل
المطلوبات او اكثرها والى من له حدس في اسرع وقت واقصره فيمكن اذن ان يكون شخص
من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادي العقلية الى ان يشتعل

حدسا

حدسا اعني قبولا لالهام العقل الفعال في كل شيء فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال اما
دفعة واما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى فان
التقليديات في الامور التي انما تعرف باسبابها ليست يقينية عقلية وهذا ضرب من النبوة
بل اعلى قوى النبوة والاولى ان تسمى هذه القوة القوة القدسية وهي اعلى مراتب القوى الانسانية
التفسير قال ايده الله الغرض من هذا الفصل اثبات القوة القدسية وتلخيص هذا الكلام هو ان
يقول للناس في الاستعداد من الاوليات الى النظريات مراتب منهم من له عقل شديد الاستعداد
حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال الى كثير شيء من تخريج وتعليم حتى كانه يعرف كل شيء
من نفسه ومنهم من ليس له استعداد اصلا حتى لو كتبت طول عمره على مسئلة لم يدركها واذا كانت
هذه الدرجات متفاوتة فلا يبعد ان يكون نفس بالغة في الدرجة القصوى في القوة وسرعة
الاستعداد لادراك المعقولات بحيث يتعلم كل شيء من نفسه لا تقليدا بل بترتيب يشتمل على
حدود وسطى فيه اما دفعة في زمان واحد واما دفعات في ازمنة شتى وهي القوة القدسية
التي ينسب روح القدس فيفيض عليها جميع المعقولات وما يحتاج اليه في تكميل القوة العملية
فالدرجة العليا منها النبوة وربما تفيض عليها وعلى المتخيلة من روح القدس معقول
تحاكيها المتخيلة بامثلة محسوسة او كلمات مسموعة فيعبر عن الصور المحسوسة بملك في صورة
رجل وعن الكلام بوحي في صورة عبارة وبما تحقق هذا الكلام هو ان الامور المعقولة
المكتسبة انما يكتسب بواسطة الحد الاوسط ثم ذلك الحد الاوسط اما ان يحصل بالحدس
او بالتعليم والتعليم لابد وان ينتهي الى الحدس بالاخرة والا لزم ان يتعلم من تلقاء النفس والا
تسلسل الى غير نهاية وهو محال فهذا الانسان يكون له حدس بنفسه وينعقد القياس
في ذهنه من غير تعليم وهذا الحدس مما يتفاوت بالكم والكيف اما الكم فلان بعض الناس
يكون اكثر استحضارا للحدود الوسطى واما في الكيف فلان بعض الناس اسرع انتقالا من المبادي
الى المطالب قال الشيخ فاعتبر الآن وانظر الى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا
وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد بل العقل القدسي رئيسا يخدمه
الكل وهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني
بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية كما
سيتضح لاجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره والعقل العملي هو مدبر تلك
العلاقة ثم العقل العملي يخدمه الوهم والوهم يخدمه قوتان قوة قبله وقوة بعده فالقوة
التي بعده هي القوة التي تحفظ ما اداه الوهم والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية
ثم المتخيلة يخدمها قوتان مختلفتا الماخذ فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لانها تبعثها على
التحريك والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل في ما فيه من صورها ثم ان

بايتين ربطت ان لا تنفلتين اما القوة الخيالية فتخدمها الحواس الخمس واما القوة النزوعية
فتخدمها الشهوة والغضب والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة في العضل فهنا
تفنى القوى الحيوانية ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية واولها وارأسها المولدة
ثم النامية تخدم المولدة ثم الغاذية تخدمهما جميعا ثم القوى الطبيعية الاربع التي الهاضمة
والجاذبة والماسكة والدافعة تخدم هذه والهاضمة تخدمها من جهة الماسكة ومن جهة
الجاذبة والدافعة وتخدم جميعها الكيفيات الاربع لكن الحرارة تخدمها البرودة وتخدم
كليهما اليبوسة والرطوبة وهناك آخر درجات القوى **التفسير** قال ايده الله لما فرغ من
بيان القوى النفسانية والحيوانية والطبيعية اراد ان يبين كيفية خدمة بعضها لبعض
واعلم ان هذه القوى بعضها مخدومة وبعضها خادمة وبعبارة اخرى بعضها رئيس
وبعضها مرؤوس فالرئيس والمخدوم منها العقل المستفاد وهو العقل المستفاد العقل
القدسي واذا وقفت على هذه القوى وترتيب بعضها على البعض عرفت كيفية خدمة
بعضها لبعض وقد سبق ذلك قال الشيخ **فصل في اختلاف افاعيل قوى النفس**
ويشبه ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان لمادي
فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريدا ما الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها
متفاوتة فان الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة احوال وامور ليست هي
لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع نزعا مع تلك العلائق كلها
او بعضها وتارة يكون النزع نزعا كاملا بان تجرد عن المادة وعن اللواحق التي لها
من جهة المادة مثاله ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك
فيها اشخاص النوع كله بالسوية وهي بحدها شيء واحد وقد عرض لها ان وجدت
في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت فليس لها ذلك من جهة طبيعتها الانسانية
فلو كانت الطبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد انسان محمولا على واحد
بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لزيد لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو فاذن
احدى العوارض التي يعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو هذا التكثر والانقسام
ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض وهي انها اذا كانت في مادة ما حصلت
بقدر من الكم والكيف والاين والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها اذ لو كانت
لانه لو كانت لاجل الانسانية هي على هذا الحد او حد آخر من الكم والكيف والاين
والوضع لكان يجب ان يكون كل انسان مشاركا للآخر في تلك المعاني ولو كان
لاجل الانسانية على حد آخر وجهة اخرى من الكم والكيف والاين والوضع لكان
كل واحد من الناس يجب ان يشترك فيه فاذن الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة

الا يلحقها

ان يلحقها شيء من هذه اللواحق فهذه اللواحق عارضة لها من جهة المادة ضرورة لان المادة
التي مقارنها يكون قد لحقها هذه اللواحق فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق
ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ وذلك
لانه لا ينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها ولا يمكنه ان يستثبت تلك الصورة ان غابت
المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان
يكون تلك الصورة موجودة له فاما الخيال او التخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة
تبرئة اشد وذلك باخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجود مادة
لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال الا انه لا يكون
جردها عن اللواحق المادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريدا تاما ولا جردها عن لواحق
المادة واما الخيال فقد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة
لان الصورة في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما ووضع
ما وليس يمكن في الخيال البتة ان يتخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيه جميع اشخاص
ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس موجودون
متخيلون ليسوا على نحو ما يخيل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا
عن هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض
لها ان يكون في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور
لا يمكن ان يكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك
فهي امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور
غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق
او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك فتبين ان هذه امور في انفسها
غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه
الامور فاذا الوهم قد يدرك امورا غير مادية ويأخذها عن المادة فهذا النزع ايضا اشد استقصاء
واقرب الى البساطة من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة
عن لواحق المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس اليها ومتعلقة
بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها واما القوة التي يكون
الصور المستثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا يعرض لها
ان يكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن قد يعرض لها ان يكون
مادية او صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علائق المادة من كل وجه فبين
انها تدرك الصور بان يأخذها مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن

الى المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لانه وجود له مادي واما عارض لها لذاتها
فنزعها عن المادة من كل وجه وعن لواحق المادة معها فيأخذ باخذ التجريد حتى يكون
الانسان الذي يقال على كثيرين فيه وحد الكثير طبيعة واحدة ومفردة عن كل كم وكيف
واين ووضع مادي ثم تجرده عن ذلك بما يصلح ان يقال على الجميع فبهذا يفترق
ادراك الحاكم الحسي وادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي وادراك الحاكم
العقلي والى هذا المعنى كنا نسوق الكلام في هذا الفصل التفسير قال ادام الله الغرض من
هذا الكلام بيان كيفية تدرج المدركات من الشخصية الى التجرد وتلخيص كلامه ان يقول
لا شك ان الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعة لا يمنع نفس تصورها
من ان يشترك فيها كثيرون من اشخاص النوع ثم ان تلك الطبيعة لا يقتضي لا الوحدة
ولا التكثر لانها لو كانت مقتضية للتكثر لما صدقت على الواحد ولو كانت مقتضية
للتوحيد لما صدقت على الكثير ولما صدقت على الامرين علم انه لا يقتضي واحدا منهما ثم
ان هذه الطبيعة اذا كانت في مادة محسوسة يقارنها قدر من الكيف والكم والاين
والوضع وهي امور غريبة عن طبيعتها عارضة لها لانها لو كانت مقتضية لها قدرها
لوجب اشتراك جميع الناس في ذلك القدر من الكم والكيف والاين والوضع ثم ان
الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق الغريبة ومع وقوع نسبة
بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه ان يثبت
تلك الصورة اذا غابت المادة فيكون كانه لم ينزع الصورة نزعا محكما واما الخيال
فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه يأخذها عن المادة
بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت وبطلت فان الصورة
قد يكون باقية في الخيال الا انه لم يجردها عن لواحق المادة لانها لا يمكنه ان يتخيل الانسان
الا مع وضع وكيف ومقدار معين واما الوهم فانه يتعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد
لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها ان يكون في مادة لان الخير والشر
والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الامور بالذات مادية لاستحال
وجودها في غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة تجريدا تاما اي تجردا عن لواحق
المادة لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة وبمشاركة الخيال واما القوة العاقلة فانها يأخذ
الصورة اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر
واما ما هو موجود في المادة فان العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها
نزعا تاما محكما ويأخذها اخذا مجردا حتى يكون انسانا يصلح ان يكون مقولا على كثيرين فهذه
مراتب التجريد للقوى الحسية والخيالية والعقلية ولنرجع الى شرح المتن قوله واشبه

ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان الادراك فهو اخذ صورة
مجردة عن المادة تجريدا ما تقابل ان العقول لم يجزم الشيخ بان الادراك هو اخذ صورة المدرك
قوله الا ان اصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة ظاهر قوله ولو كانت الانسانية موجودة
زيد لاجل انها انسانية لما كانت لعمرو ومعناه ان طبيعة الانسانية مقتضية للوحدة لما كان الانسانية
الا واحدا قوله فان احدى العوارض التي يعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو
التكثير والانقسام معناه ان الكثرة والانقسام والوحدة عارضة لماهية الانسان قال الشيخ
فصل في ادراكها يكون بالآت في حال وكل ادراك جزئي فهو بآلة جسمانية اما المدرك
من الصور الجزئية فلا يدركه الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتنزيه عن المادة وكذا مجردة
اصلا عن علائق المادة والامر فيه واضح سهل وذلك لان هذه الصورة انما يدرك ما دامت
المادة حاضرة موجودة والجسم الحاضر الموجود انما يكون حاضرا موجودا عند جسم وليس
يكون حاضرا عند ما ليس بجسم فانه لا نسبة له الى قوة مفارقة من جهة الحضور والغيبة فان
الشيء الذي ليس بمكان لا يكون للشيء المكاني اليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه بل الحضور
لا يقع الا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور وهذا لا يمكن اذا كان الحاضر جسما الا ان
يكون المحضور جسما او في جسم التفسير قال ادام الله الغرض من هذا الكلام اثبات ان النفس الناطقة
لا يدرك الجزئيات الا بواسطة قوى مخصوصة في آلات جسمانية فقدم بيان المدركات الظاهرة
وهي الحواس الخمس الظاهرة واحتج عليه بان ادراك هذه المحسوسات يتوقف على حضورها
وحضور الجسم انما يكون عند جسم واما ما ليس بجسم فلا يكون للجسم بالنسبة اليه الحضور
وعدم الحضور فاذن المدرك لهذه المحسوسات جسم او قوة في جسم قال الشيخ واما الخيال
للصور الجزئية على تجريد تام من المادة عدم تجريد البتة من العلائق المادية فالخيال فهو لا
يتخيل الا ان يرتسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم ولنفرض
الصورة المرتسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض
فنقول ان تلك الاجزاء والجهات من اعضائه يجب ان يرتسم في جسم وتختلف جهات
تلك الصورة في جهات ذلك الجسم واجزاؤه في اجزائه ولنتخيل صورة زيد الى صورة
مربع ا ب ج د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد وليكن متصلا
بزاويتي آ ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر ولكل واحد جهة معينة لكنهما
مثنا بهما الصور فيرتسم من جملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال
فنقول والا على ان يكون متقوما بماهية الشيء وهذا اظهر فانه وجب الوجود ولا كان طبيعة
بنفسها فليكن آخر انقسمت الى كثيرين فانها ينقسم في مختلفين بالعدد فقط وقد
منعنا هذا او يختلف في متفقين بالنوع فينقسم بفصول فليكن هي ب ج ح

وتلك الفصول لا يكون شريطة فيها وهي نفسها طبيعة متقررة اظهر فان طبيعة وجوب الوجود
ان كانت تحتاج الى ب ج حتى يكون لها وجوب الوجود فطبيعة وجوب الوجود ليست
طبيعة وجوب الوجود وهذا خلف فنقول ان مربع ا ب ج د وربع عرابا العدد مربع ب ع
ط ق ومربع في الخيال منه بجانب اليمين ومتميز عنه بالوضع في الخيال فلا يخلو اما ان
يكون لصورة المربعية او يكون لعارض خاص له في المربعية غير صورته او يكون للمادة التي هي
ينطبع فيها والا يجوز ان يكون مغايرة له من جهة الصورة المربعية وذلك انا فرضناهما متفقين
متشابهين متساويين ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض بحسبه اما اولا فلانا لا نحتاج
في تخيله يمينا الى اعتبار ايقاع عارض فيه ليس في ذلك واما ثانيا فان ذلك
العارض اما ان يكون شيئا له في نفسه لذاته او يكون شيئا له بالقياس الى ما هو شكله
في الموجودات حتى يكون كانه شكل منتزع من موجود هو بهذه الحالة او يكون شيئا له بالقياس
الى القوة القابلة او يكون شيئا له بالقياس الى الالة الحاملة ولا يجوز ان يكون شيئا له في نفسه
من العوارض التي بحسبه لانه اما ان يكون لازما او زايلا ولا يجوز ان يكون ماله بالذات
الا وهو لازم لمشاركه في النوع فان المربعين وضعا متساويين في النوع فلا يكون
فهذا عارض لازم ليس لذلك وايضا فانه لا يجوز ان كان هو في قوة غير متحدة به ان يعرض
له شيء دون الاخر الذي هو مثله ومحلهما واحد غير متجزء وهو القوة القابلة ولا يجوز ان
يكون زايلا لانه يجب اذا زال ذلك الامر ان يتغير صورته في الخيال والخيال انما يتخيله هكذا
لا بسبب شيء يقرنه به بل يتخيله كذلك كيف كان ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض العارض
جعله بهذه الحال لا يجوز ان يقال في مسئلة المعقول منه وذلك لانه يبقى المسئلة بحالها
فيقال كيف امكن العارض ان يفرضه بهذه الحال فيتميز عن الاخر وما الشيء الذي يجعله به
فرض هذا هكذا وذاك كذاك واما في الكلي فهناك امر يقرنه به العقل وهو حد
اليتامن مع حد التياسر وذلك الحال لامر معقول كلي يصح واما بهذا الحري فليس يصح
له هذا الحد دون صاحبه الا لامر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبه ولا الخيال يفرضه
هكذا بشرط يقرن به بل يتخيله كذلك دفعة على انه في نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا
يمينا وذاك يسارا بسبب شرط يقترن بذاك او بهذا وحد التيامن والتياسر
يلحق هناك المربع وهو مربع لم يعرض له شيئا اخر لحوق الكلي بالكلي واما ها هنا
فلم يتم له اولا وضع محدود حتى يقع بحسبه التحديد ليس الفرض ها هنا يجعله
بذلك الوضع في الخيال بل مرتبة وقوع ذلك الوضع الخيالي تجعله بحيث تصدق عليه
الفرض والخيال ليس عنده حد البتة لان الحد كلي فكيف تلحق به هويته الحد وقد بطل ان
يكون هذا التميز بسبب عارض لازم او غير لازم في ذاته او مفروض فنقول ان ذلك

ان يكون ذلك بالقياس الى الشيء الموجود الذي هو خياله وذلك لانه كثيرا ما نتخيل ما ليس وما لا يمكن
نسبته الى ما ليس وايضا فان مربع لاحد المربعين نسبة الى الجسم والمربع الاخر نسبة
اخرى فليس يجوز ان يقع ومحلهما غير منقسم فليس احد المربعين الخياليين اولى بان
ينسب الى احد المربعين الموجودين دون الاخر الا ان يكون قد وقع هذا في نسبة للحامل
الى الجسم لا يقع الاخر فيها فيكون اذا المحل وذلك غير محل هذا ويكون القوة منقسمة ولا
بذاتها بل بانقسام ما فيه فيكون جسمانية والصورة منتقشة في جسم فانه ليس يصح ان
يفترق المربعان في الخيال لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس اليهما فبقي ان ذلك
اما بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة او الجزء من الالة التي بها يفعل القوة وكيف
كان فان الحاصل يبقى ان الادراك بالة جسمانية اما القوة القابلة فلانها لا تنقسم
الا بانقسام مادتها واما الالة الجسمانية فهي التي اياها بعين فقد اتضح ان الادراك
الخيالي هو ايضا بجسم التفسير قال ايده الله الغرض من هذا الكلام هو ان التخيل بقوة
جسمانية وقد احتج على هذا المطلوب بهذا الكلام وتلخيصه لنتخيل مربعا تسميه مربع
ا ب ج د ولنتخيل على طرفيه مربعين متساويين في الصورة هكذا فنقول لا شك
ان هذين المربعين الطرفين كل واحد منهما مغاير للاخر في الخيال ومتميز في الوضع
عنه فهذا التميز لا يخلو اما ان يكون لصورة المربعية او لا لازم لها او لا عارض لها ومحال ان
يكون لصورة المربعية لان الصورة المربعية لازم لها لانا فرضناهما متساويين في
الصورة ومحال ان يكون لامر لازم لصورة المربعية لان لازم النوع الواحد غير مختلف لان
ما لزم احدهما لزم الاخر والا بطل الفرض الاول فثبت انه لامر عارض لها غير لازم
ثم نقول ثبوت ذلك العارض المميز لا يخلو اما ان يتوقف على فرض فارض واعتبار
معتبر واما ان لا يتوقف لا جايز ان يتوقف عليه اما اولا فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين
الطرفين يمينا والاخر شمالا الى ان نتوقع فيه عارضا ليس في الاخر واما ثانيا فلانه
لا يمكن للعارض ذلك الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك
العارض المفروض لزم الدور واما ان كان اختصاصه بذلك العارض غير متوقف
على فرض فارض فذلك لا بد وان يكون بسبب الحامل وذلك الحامل اما ان يكون هو الماهية
الخارجية حتى يكون كانه شكل منتزع عن موجود هو بهذا الشكل وذلك محال اما اولا
فلانه كثيرا ما نتخيل ما ليس موجودا في الخارج مع انه لا يمكن حصول النسبة الى المعدوم الصرف
واما ثانيا فلان محل المربعين الخياليين لما كان واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد
المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الاخر واما ان يكون هو الذهن ويجب ان
يكون محل احد المربعين مغايرا لمحل المربع الاخر والا لاستحال ان يختص احدهما بعارض

متميز عن الآخر وهذا لا يتصور الا اذا كان محل المتخيلات جسما او قوة في جسم والرجع الى شرح المتن
قوله واما المدرك للصورة الجزئية الى قوله ارتساما مشتركا بينه وبين الجسم معناه
ان المدرك للصورة الجزئية الخيالية مرتسمة في قوة جسمانية قوله ولنفرض الصورة المرتسمة
الى قوله ولننقل صورة زيد الى صورة مربع لقائل ان يقول لم تنقل صورة زيد الى صورة
المربع الذي ذكره ما الفائدة في ذلك قوله ولنكن متصلا بزاويتي اب مربعان كل الاحد
الى قوله صورة شكل بجزئية واحدة بالعدد في الخيال معناه لكن على جانبي مربع الجد مربعان
متساويان في الصورة متمايزان بالعدد في الخيال قوله فنقول ان مربع اه رد ورح
غيرا بالعدد وسط الى قوله او يكون لمادة التي انطبع فيها معناه ان امتياز احد هذين
المربعين عن الآخر بالوضع في الخيال لا يخلو اما ان يكون بالصورة المربعية او لازم عارض مغاير
للصورة المربعية او للمادة التي انطبعت فيها والقائل ان يقول هذا التقسيم غير منحصر بل التقسيم
الصحيح هو ان يقال هذا الامتياز اما ان يكون للماهية او لامر خارج عن الماهية ثم ذلك
الامر الخارجي اما ان يكون لازما للماهية واما ان يكون عارضا مفارقا واما ان لا يكون قوله
لا يجوز ان يكون مفارقته له من جهة الصورة هذا الكلام ابطال للقسم الاول وهو ان يكون
الامتياز بنفس الماهية قوله ولا يجوز ان يكون ذلك لعارض يخصه معناه ان ذلك
الامتياز يستحيل ان يكون حصوله بعارض يخصه لان ذلك العارض لا يخلو اما ان يتوقف
حصوله على فرض فارض او لا يتوقف ومحال ان يتوقف لانه يمكننا تخيل المربعين متميزا احدهما عن
الآخر من غير اعتبار عارض فيه قوله واما ثانيا فلان ذلك العارض اما ان يكون شيئا له في
نفسه لذاته معناه ان لم يتوقف ذلك العارض على فرض فارض فاما ان يكون بالقياس
الى ما هو شكله في الوجود واما ان يكون بالقياس الى القوة القابلة واما ان يكون بالقياس
الى القوة الحاملة قوله ولا يجوز ان يكون شيئا له في نفسه من العوارض التي الى قوله ليس كذلك
معناه لا يجوز ان يكون الامتياز حاصلا بامر عارض للمربع لان ذلك العارض اما ان يكون
لازما لماهية المربع واما زايلا ومحال ان يكون لازما لان ما هو لازم لشيء يجب ان يكون لازما
لما يشاركه في الحقيقة قوله وايضا فانه لا يجوز ان يكون هو في قوة غير متجزية الى قوله وهي
القوة القابلة هذا ابطال لان يكون الامتياز حاصلا بالقياس الى القوة القابلة وتمامه
ان يقال تلك القوة ان لم تكن متجزية استحال حصول امتياز احدهما عن الآخر بامر عارض
لان ما عرض لاحدهما فهو عارض للآخر قوله ولا يجوز ان يكون زايلا الى قوله كيف كان معناه
انه لا يجوز ان يكون الامتياز حاصلا بامر زايل لانه اذا زال ذلك الامر ارتفع الامتياز
والامتياز حاصل واما قوله ولهذا لا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه الحال
فلا يجوز ان يقال ان مثاله المعقول الى قوله حتى فرض هذا هكذا وذلك كذلك معناه

انه لا يجوز ان يقال ان الامتياز حصل بامر عارض يفرضه فارض لان امتياز احد المربعين عن
الآخر لا يتوقف على امر لا يتوقف على امر يفرضه فارض اذ لو كان كذلك لارتفع الامتياز
عند عدم ذلك الفرض قوله واما في الكلي فهناك امر يعرب به العقل واعلم ان هذا
الكلام جواب عن اشكال يتوجه على هذا البرهان وتقريره هو ان ما ذكرتم بعينه يستلزم ان لا
يمكننا ان نعقل مربعا مطلقا ويقرن به كونه يمينا ويسارا ونميز بين المربع الايمن والمربع
الايسر والجواب ان المربع الكلي امر يقرن العقل به حد التيامن مع التياسر ويكون ذلك
الامتياز بفرضه حتى انه يمكنه ان يعتبر ذلك الفرض واما الذي في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض
لان المربع المعين الذي على اليمين لا يمكن ان يفرض فيه عارضا يصير به في الخيال بعينه مربعا
آخر قوله ولنقول لا يجوز ان يكون ذلك معناه انه لا يجوز ان يكون الامتياز حاصلا بسبب
الموجود الذي اخذ منه خياله لانه كثيرا ما يتخيل ما ليس له وجود في الخارج مع ان النسبة الى
المعدوم الصرف محال قوله وايضا فانا ربما وقع لاحد المربعين نسبة الى جسم وللمربع الآخر نسبة
معه وان محل المربعين الخياليين لو كان واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين
الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن لا بد وان يكون هذا الامتياز بسبب ان يكون
قال الشيخ محل احدهما غير محل الآخر واعلم ان هذا الكلام لا يخلو عن تخبيط والتلخيص ما ذكرناه
ومما يحقق ذلك انا نتخيل الصورة الخيالية كصورة الانسان مثلا اصغر واكبر كانا ينظر
اليهما ولا محالة انهما يرتسم وهي اكبر ويرتسم وهي اصغر في شيء لا في مثل ذلك الشيء
بعينه لانهما ان ارتسمت في مثل ذلك الشيء فالتفاوت في الصغر والكبر اما ان يكون
بالقياس الى المأخوذ عنه الصورة واما بالقياس الى الآخذ واما بالقياس الى نفس الصورتين
وليس يجوز ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه وكثير من الصور الخيالية غير مأخوذة من شيء
البتة ولا يجوز ان يكون بسبب الصورتين في انفسهما فانهما لما اتفقا في الحد والماهية
واختلفا في الصغر والكبر فليس ذلك لنفسهما فاذن ذلك بالقياس الى الشيء القابل
لان الصورة تارة ترتسم في جزء منه اكبر وتارة في جزء منه اصغر التفسير قال ايده الله
هذه حجة اخرى على ان الادراك الخيالي بقوة جسمانية وتلخيصها ان يقول انا نتخيل الصورة
الخيالية مع ان وحدتها في النوع متفاوتة في المقدار فبعضها اصغر وبعضها اكبر فذلك
التفاوت اما ان يكون بالقياس الى المأخوذ منه الصورة واما ان يكون بالقياس الى
الصور واما ان يكون بالقياس الى الآخذ والاول محال لان تلك المتخيلات قد لا يكون
موجودة في الخيال والثاني محال ايضا لان الصورة متساوية في النوع فتعين الثالث
وهو ان يكون الصورة تارة في جزء منه اكبر وتارة في جزء اصغر قال الشيخ وايضا فانه
ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد معا ويمكننا ذلك

فی جزئین منه تلحظها الخیال مفترقین ولو کان الجزءان لا یتمیزان فی الوضع بل کان کلا
الخیالین یرتسمان فی شیء غیر منقسم لکان لا یفترق الامرین المتعذر منهما بین الممکن
فاذن الجزءان یتمیزان فی الوضع التفسیر قال ایده الله هذه حجة ثالثة علی ان ادراک المتخیلات
بقوة جسمانیة وتلخیصها انه لیس یمکننا ذلک فی جزئین ولو کان الجزءان لا یتمیزان
فی الوضع لکان لا فرق بین المتعذر والممکن فاذن الجزءان یتمیزان فی الوضع قال الشیخ
ولما علمت هذا فی الخیال فقد علمت فی الوهم الذی ما یدرکه انما یدرکه متعلقا بصورة جزئیة
خیالیة علی ما اوضحنا قیل التفسیر قال ایده الله هذه حجة علی ان الوهم ایضا قوة جسمانیة
وتقریرها ان یقول لما ثبت ان الخیال قوة جسمانیة وجب ان یکون الوهم الذی لا یدرک
الا ما یکون متعلقا بصورة جسمانیة کذلک قال الشیخ ثم نقول ان الجوهر الذی هو محل المعقولات
لیس بجسم ولا قائم بجسم علی انه قوة فیه او صورة له بوجه فانه ان کان محل المعقولات جسما
او مقدارا من المقادیر فاما ان یکون محل الصور فیه طرفا منه لا ینقسم او یکون انما یحل منه
شیئا منقسما ولنمتحن اولا انه هل یمکن ان یکون طرفا غیر منقسم فاقول ان هذا محال
وذلک ان النقطة هی نهایة ما لا یتمیز لها فی الوضع عن الخط او المقدار الذی هی منتهیة
حتی یستقر فیه شیء من غیر ان یکون فی شیء من ذلک الخط بل کما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما
هی طرف ذاتی لما هو بالذات مقدار کذلک انما یجوز ان یقال بوجه ما انه یحل فیها طرف
شیء حال فی المقدار الذی هی طرفه متقدر به بالعرض فکما انه متقدر به بالعرض کذلک یتناهی
بالعرض مع النقطة فیکون له نهایة بالعرض مع نهایة بالذات کما کان امتداد بالعرض
مع امتداد بالذات فاما علی غیر هذا الوجه فانه لا یصح ان یقال یحلها شیء ولو کانت
النقطة منفردة تقبل شیئا من الاشیاء لکان یتمیز لها ذات وکانت النقطة ح ذات
جهتین جهة منها یلی الخط التی تمیزت عنه وجهة منها مخالفة لها مقابلة فیکون حینئذ
منفصلة عن الخط وللخط نهایة غیرها یلاقیها فیکون تلک النقطة نهایة الخط لا هذه
والکلام فیها وفی هذه النقطة واحدة فیتادی هذا الی ان یکون النقط متتالیة فی
الخط اما متناهیة واما غیر متناهیة وهذا امر قد بان لنا من مواضع اخری استحالته
فقد بان ان النقط لا یترکب بتتالیها وبان ایضا ان النقطة لا تتمیز لها وضع خاص
ونشیر الی طرف منها فنقول ان النقطتین حینئذ اللتان یطبقان بنقطة واحدة
من جنبیها اما ان یکون هذه النقطة المتوسطة تحجب بینهما فلا یتماسان فیلزم حینئذ فی
البدیهة العقلیة الاولیة ان یکون کل واحد منهما یختص بشیء من الوسطی یلیه فینقسم
حینئذ الواسطة وهذا محال واما ان یکون الوسطی لا تحجب الطرفین عن التماس فحینئذ
یکون الصورة المعقولة حالة فی جمیع النقط وجمیع النقط کنقطة واحدة وقد وضعنا

ان هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط فللخط من جهة ما ینفصل عنها طرف
غیرها به ینفصل عنها طرف فتلک النقطة یکون مباینة لهذه فی الوضع وقد وضعت
النقط کلها مشترکة فی الوضع هذا خلف فقد بطل ان یکون محل المعقولات ان کان من
الجسم شیئا غیر منقسم فبقی ان یکون محلها ان کان محلها من الجسم شیئا منقسما
فلنفرض صورة معقولة فی شیء منقسم فاذا فرضنا فی الشیء المنقسم انقساما عرض
للصورة ان ینقسم فحینئذ لا یخلو اما ان یکون الجزءان متشابهین او غیر متشابهین فان
کانا متشابهین فکیف یجتمع منهما ما لیس ایاهما اذ الکل من حیث هو کل لیس هو الجزء
الا ان یکون ذلک الشیء شیئا یحصل منهما من جهة الزیادة فی المقدار والزیادة فی العدد
لا من جهة الصورة فیکون حینئذ الصورة المعقولة شکلا ما او عددا ما ولیس کل صورة
معقولة بشکل وتصیر حینئذ الصورة خیالیة لا عقلیة واظهر من ذلک انه لیس یمکن ان
یقال ان کل واحد من الجزئین هو بعینه الکل فی المعنی لان الثانی ان کان غیر داخل فی معنی الکل
فیجب ان یضع فی الابتداء معنی الکل لهذا الواحد لا کلیهما وان کان داخلا فی معناه فمن
البین الواضح ان الواحد منهما وحده لیس یدل علی نفس معنی التمام وان کانا غیر متشابهین
فلینظر کیف یمکن ان یکون للصورة المعقولة اجزاء غیر متشابهة فانه لیس یمکن ان یکون الاجزاء
الغیر المتشابهة الا اجزاء الحد التی هی الاجناس والفصول ویلزم من هذا محالات منها ان
کل جزء من الجسم یقبل القسمة ایضا فی القوة قبولا غیر متناه فیجب ان یکون الاجناس
والفصول بالقوة غیر متناهیة وقد صح ان الاجناس والفصول الذاتیة للشیء الواحد لیست
فی القوة غیر متناهیة ولانه لیس یمکن ان یکون توهم القسمة یفرز الجنس والفصل بل مما
لا یشک فیه انه اذا کان هناک جنس وفصل یستحقان تمیزا فی المحل ان ذلک التمیز
لا یتوقف الی توهم القسمة فیجب ان یکون الاجناس والفصول بالفعل ایضا غیر متناهیة
لا تحتمل الجسم فی ذاته القسمة الی ما لا نهایة له وقد صح ان الاجناس والفصول واجزاء الحد
للشیء الواحد متناهیة من کل وجه ولو کانت غیر متناهیة بالفعل لما کان یمکن ان
یجتمع فی الجسم اجتماعا علی هذه الصورة فان ذلک یوجب ان یکون الجسم الواحد منفصلا
باجزاء غیر متناهیة وایضا لتکن القسمة وقعت من جهة فافرزت من جانب جنسا ومن
جانب فصلا فلو غیرنا القسمة لکان یقع منها فی جانب نصف جنس ونصف فصل
او کان ینقلب الجنس الی مکان الفصل والفصل الی مکان الجنس وکان فرضنا
الوهمی یدور مقام الجنس والفصل فیه وکان یتخیر کل واحد منهما الی جهة ما بحسب
ارادة من یدرک خارج علی ان ذلک ایضا لا یغنی فانه یمکننا ان نوقع قسما فی قسم
وایضا لیس کل معقول یمکن ان ینقسم الی معقولات ابسط منه فان ها هنا معقولات

هى ابسط المعقولات ومبادى التركيب فى سائر المعقولات وليس لها اجناس ولا فصول
ولا هى منقسمة فى الكم ولا هى منقسمة فى المعنى فاذن ليس يمكن ان يكون الاجزاء المتوهمة
فيه غير متشابهة كل واحد منها هو فى معنى الكل وانما يحصل الكل بالاجتماع فاذا
كان ليس يمكن ان ينقسم الصورة المعقولة ولا ان يحل طرفا من المقادير غير منقسم
ولا بد لها من قابل فينا فبين ان محل المعقولات جوهر ليس هو بجسم ولا ايضا
قوة فى جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام التفسير قال ايده الله لما فرغ من بيان
القوى المدركة واثباتها شرع فى بيان ان النفس الناطقة التى هى المدركة
للمعقولات ليست جسما ولا قوة فى جسم واحتج بهذا الحجة الاولى ما ذكره الشيخ
ونحن نلخصه فنقول محل المعقولات ان كان جسما او صورة فى جسم فاما ان يكون
طرفا منه غير منقسم واما ان يكون شيئا منه منقسما والقسمان باطلان فبطل القول
بكون محل المعقولات جسما او قوة فى جسم والاول محال لان النقطة لا تخلو اما ان
يكون لها امتياز عن المقدار الذى هى نهايته واما ان لا يكون فان لم يكن امتنع
ان يحل المعقولات فيها وحدها لانه لا يمكن ان يحل فيها شئ من غير ان يحل فى المقدار
الذى هى نهاية له بل كما ان النقطة طرف ذاتى لما هو بالذات مقدار لذلك
انما يجوز ان يحل فيها طرف ما حاله فى ذلك المقدار وكما ان الحالة يتقدر بتقدر ذلك
المقدار والعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته واما ان قيل ان النقطة
تميز عن ذلك المقدار فحينئذ يكون النقطة ذات جهتين جهة منها يلى الخط الذى
تميزت عنه وجهة مخالفة له ويكون حينئذ منفصلة عن الخط وللخط نهاية غيرها
فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها كالكلام فى تلك النقطة
فيلزم ان يكون فى الخط نقط متتالية اما متناهية او غير متناهية وذلك
محال فاستحال ايضا ان يكون النقطة منفردة متمايزة بالوضع فاما اذا فرضنا
خطين يلتقيان بنقطة واحدة فاما ان يكون النقطة المتوسطة يحجز الطرفين عن
التماس واما ان لا يحجز بهما فان حجز بهما عن التماس يلزم ان يختص كل واحد منهما
بشئ لم يختص بها الاخر فيكون النقطة كلها منقسمة بهذا اختلاف وان لم يحجز بهما
فحينئذ يتداخل النقط وحينئذ يكون الصورة المعقولة فى جميع النقط ولكن فرضنا
هذه النقط مفردة مباينة عن الخطين ويلزم ان لا يكون للخط المتناهى نقطة هى نهايته
وذلك محال فثبت انه لا يجوز ان يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم
ومحال ايضا ان يكون محلها من الجسم شيئا منقسما لان الجسم منقسم فلو حل فيه
صورة معقولة وجب ايضا ان ينقسم وذلك محال لانه لو انقسمت الصورة

المعقولة

المعقولة فاما ان ينقسم الى جزئين متشابهين او غير متشابهين ومحال ان ينقسم
الى جزئين متشابهين اما اولا فلانه كل واحد من الجزئين وجب ان يكون مخالف للكل بوجه
ما لان الكل من حيث هو كل مخالف للجزء من حيث هو جزء وتلك المخالفة ليست بالكمية
الا يكون فيها واذا لم يكن انقسامها الى جزئين متشابهين فاذن تلك المخالفة يكون لشئ
من العوارض مثل الزيادة فى المقدار والعدد فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكل ومقدار
وعدد وليس لكل صورة معقولة شكل ومقدار وايضا تصير الصورة العقلية خيالية لا
عقلية لانها لا يكون مجردة اما قوله واظهر من ذلك انه ليس يمكن ان يقال ان كل واحد
من الجزئين الى قوله ليس على نفس معنى التمام اقول لعل هذا الكلام بعد تلخيصه ليس فيه
زيادة معنى لان تلخيصه هو ان يقال ان كل واحد من الجزئين لا يجوز ان يقال انه عين الكل
لان الجزء الخ اما ان لا يكون داخلا فى معنى الكل واما ان يكون داخلا فان لم يكن وجب ان
يكون الكل هو احد منهما لا كليهما وان كان داخلا فيه وهو الواضح ان الجزء مغاير الكل وهذا
واضح لا يحتاج الى بيان ويقول انه لا يجوز ان ينقسم الصورة المعقولة الى جزئين غير
متشابهين لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة فى الماهية لكانت تلك الاجزاء
هى الاجناس والفصول لكن يلزم منه محالات احدها ان الجسم يمكن فيه فرض اجزاء غير
متناهية وذلك محال على ما بان وايضا على تقدير ان يكون الصورة المعقولة مركبة
من مقومات لا نهاية لها فلا شك انها تكون متميزة بالفعل فيكون محل كل واحد منها
من الجسم محل الاخر فيلزم ان يكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وايضا
اذا فرضنا قسمة وقعت من جهة فلا شك انه وقع الفصل من جانب والجنس من جانب
ثم اذا غيرنا القسمة فاما ان يقع فى كل جانب نصف جنس ونصف فصل ويكون ذلك
انقساما الى جزئين متشابهين وهو باطل واما ان ينتقل الجنس الى مكان الفصل والفصل
الى مكان الجنس ويلزم من ذلك ان يكون فرضنا الوهمى موجبا لتغير مكان اجزاء الصورة
العقلية ويكون محلها تابعا لها ومواضعها بحسب ارادة المريدين وعلى انا اذا
قسمين ثم قسم على هذا الوجه لزم المحال وصورته قوله وايضا ليس كل معقول
يمكن ان ينقسم الى معقولات اقول هذا حجة اخرى على انه لا يجب ان يكون كل صورة
معقولة منقسمة لان كل معقول مركب فلا بد وان ينتهى الى اجزاء بسيطة والا لكان
كل مركب مركبا من اجزاء لا نهاية لها لا مرة واحدة بل مرارا لا نهاية لها ومع ذلك
فلا بد من البسيط اذ لا بد فى الكثرة من واحد والواحد لا تركيب فيه والا لما كان واحدا
بل كثيرا فيعقله ويجب ان لا يكون بسيط لا يكون قابلا للقسمة بمحل ذلك العقل وجب
ان لا يكون قابلا للقسمة ومدلوله فاذا كان ليس يمكن الصورة المعقولة الى اخره

من ذلك البرهان صح هاهنا بالنتيجة وهي انه يثبت ان الصورة غير منقسمة وثبت انها لا تحل شيئا
منقسما من الجسم وثبت انها لا يمكن ان تحل طرفا منه غير منقسم صح ان محلها ليس
بجسم ولما ثبت انها لا تحل الجسم لزم منه انها لا تحل قوة في الجسم لان القوة الحالة في
الجسم لا بد وان تنقسم بانقسام محلها قال الشيخ ولنا ان نبرهن على هذا ببرهان
اخر فنقول ان القوة العقلية اذا جردت المعقولات عن الكم المحدد والاين والوضع
وسائر ما قيل فيجب ان ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة
عنه اما بالقياس الى الشيء المأخوذ منه او بالقياس الى الشيء الآخذ اعني هذه الذات
المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي او في الوجود المتصور في الجوهر العاقل
ومحال ان يكون كذلك في الوجود الخارجي فبقي ان يكون انما هو مفارق للوضع والاين
عند وجوده في العقل فاذا اذا وجدت في العقل لم يكن ذات وضع وبحيث
يقع اليها اشارة بتجزئ او انقسام او شيء مما اشبه هذا المعنى فلا يمكن ان يكون في جسم
التفسير قال ايده الله هذه حجة ثانية على ان النفس الناطقة لا يجوز ان يكون جسما
ولا قوة في جسم وتلخيصها ان يقول لا شك انا ندرك معقولا مجردا اعني المجرد عن المواد
وعوارضها اعني الكم والاين والوضع فهذه الصورة المجردة عن المادة وعوارضها
تجردها اما بالقياس الى الشيء المأخوذ عنه واما بالقياس الى الشيء المجرد الآخذ
ومحال ان يكون بالقياس الى المأخوذ عنه لانها في الخارج ليست كذلك فاذن
تجردها بالقياس الى الآخذ فثبت انها مجردة عن الوضع والاين عند وجودها
في العقل قال الشيخ وايضا اذا انطبعت الصورة الاحدية الغير المنقسمة المعنى
التي هي لاشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو اما ان لا يكون
ولا لشيء من اجزائها التي تفرض عليه بحسب جهاتها الى الشيء المعقول الواحد الذات
الغير المنقسم المجرد عن المادة او يكون ذلك لكل واحد من اجزائها التي تفرض
نسبة اليه او يكون لبعضها دون بعض فان لم يكن ولا لشيء منها فليس ولا لكلها
لا محالة وان كان لبعضها دون بعض فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه
في شيء وان كان لكل جزء يفرض نسبة ما فاما ان يكون لكل جزء يفرض نسبة الى الذات
باسرها او الى جزء من الذات فان كان لكل جزء يفرض الى الذات باسرها فليست
الاجزاء اذن اجزاء المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد وان كان لكل
جزء له نسبة غير الاخرى الى الذات فمعلوم ان الذات منقسمة في المعقول وقد وضعناها
غير منقسمة هذا خلف وان كان نسبة كل واحد الى شيء من الذات غير ما اليه نسبة الآخر
وانقسام الذات اظهر الا انه لا يعقل وهو محال ومن هذا تبين ان الصور المنطبعة
في المادة

في المادة الجسمانية لا يكون الا اشباحا لامور جزئية منقسمة ولكل جزء منها نسبة بالفعل
او بالقوة الى جزء منه التفسير قال ايده الله هذه حجة اخرى على انه لا يجوز ان يكون محل العلم
بالاشياء الاحدية منقسما ولقد طول هذه الحجة بعبارات مشوشة وفيها تعسفات لا فائدة فيها
وتلخيصها ان يقول العلم بالموجودات التي لا تقبل القسمة يجب ان يكون غير قابل للقسمة
فوجب ان يكون محل ذلك لا يقبل القسمة وكل جسم وكل قائم به قابل للقسمة فوجب ان
لا يكون محل ذلك العلم جسما ولا قائما بجسم فهو اذن جوهر مجرد اما انه لا يجوز ان يكون ذلك
العلم منقسما لانه لو انقسم لكان اما ان يكون كل جزء من اجزائه علما بذلك المعلوم واما ان
يكون علما بجزء منه او لا يكون علما به ولا بشيء من اجزائه والاقسام كلها باطلة فامتنع كون ذلك
العلم قابلا للقسمة اما انه لا يجوز ان يكون جزء العلم علما بذلك المعلوم فلانه يلزم ان يكون الجزء
مساويا للكل من جميع الوجوه وهو محال واما انه لا يجوز ان يكون جزء العلم علما بجزء ذلك
المعلوم فلانه يلزم ان يكون المعلوم منقسما وقد فرضناه غير منقسم واما انه لا يجوز ان لا يكون
كل واحد من اجزاء العلم علما بكل المعلوم ولا بشيء منه فاذا اجتمعت تلك الاجزاء هل حدث
عند اجتماعها امر زائد على تلك الاجزاء او لم يحدث فان لم يكن ذلك علما بذلك المعلوم
ولا بشيء من اجزائه فلا يكون العلم بالشيء علما به هذا خلف وان حدث زائد فاما ان تقبل
ذلك القسمة واما ان لا تقبل فان قبل عاد التقسيم الاول فيه وان لم يقبل فهو المطلوب
واما انه متى كان العلم غير منقسم وجب ان يكون محله ايضا كذلك فلانه اذا كان
كان فيه اجزاء واقسام فاما ان يكون ذلك العلم حالا بكل تلك الاجزاء واما ان يكون
حالا بكل واحد منها واما ان يكون حالا ببعضها دون البعض واما ان لا يكون حالا بكلها ولا بشيء
منها والاول محال والا لزم حلول العرض الواحد في المحال الكثيرة والثاني ايضا محال
لما ذكر والثالث محال لانه اذا لم يكن ذلك العلم حالا في كله ولا في شيء لم يكن حالا فيه
هذا ما امكنني من تلخيص هذا الكلام وربما يكون عند غيري اجود منه فوقه ومن هذا
الكلام ان الصور المنطبعة في المادة الجسمانية الى قوله جزء منه معناه ان هذا البرهان كما يدل
على ان محل الصورة العقلية الوحدانية لا يجوز ان يكون منقسما متحيزا في الجهات يدل
على ان محل الصور المنطبعة في المادة لا يكون الا امرا منقسما متحيزا يكون لكل جزء منها
نسبة الى جزء من ذلك قال الشيخ وايضا فان الشيء المتكثر ايضا في اجزاء الحد له
من جهة التمام وحدة هو بها لا ينقسم فتلك الوحدة بما هي وحدة كيف ترتسم
في المنقسم والا فترجع ايضا ما قلناه في غير المتكثر اجزاء حده التفسير قال ايده الله
هذه حجة اخرى على ان المعقولات الواحدة لا تحل في المنقسم لكن بني هذه الحجة على
الواحدة التي حدها المنقسم الى الاجزاء وتقريرها ان الشيء المركب من الاجزاء لا بد وان يحصل

لها وحدة بالمنية وهي لا تنقسم فالعلم منها لا ينقسم فلا يحل المنقسم وكل جسم منقسم فاذن
محل ذلك العلم ليس بجسم ولا قائم بجسم **قال الشيخ** وايضا فانه قد صح لنا ان
المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان يعقل بالفعل واحدا واحدا منها
غير متناهية بالقوة وليس واحد اولى من الاخر وقد صح لنا ان الشيء الذي يقوى على امور
غير متناهية بالقوة لا يجوز ان يكون محله جسما ولا قوة في جسم وقد برهن هذا في السماع
الطبيعي فلا يجوز اذن ان يكون الذات العاقلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا فعلها الا
في جسم او بجسم **التقرير** قال ايده الله هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة غير جسمانية
وتلخيصها ان القوة العاقلة تقوى على ان يعقل معقولات غير متناهية ولا شيء من القوة
الجسمانية كذلك فالقوة العاقلة غير جسمانية اما بيان المقدمة الاولى فلان القوة تقوى
على ادراك مراتب الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها واما بيان المقدمة الثانية
فقد سبق **قال الشيخ** ونقول ان القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية
حتى يكون فعلها الخاص انما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ان
لا يعقل ذاتها وان لا يعقل الآلة وان لا يعقل انها عقلت فانه ليس بينها وبين
ذاتها آلة وليس لها بينها وبين آلتها ولا بينها وبين انها عقلت آلة لكنها يعقل
ذاتها وآلتها التي تدعى لها وانها عقلت فاذا يعقل بذاتها لا بالآلة **التقرير** قال
ايده الله هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة غير حالة في آلة جسدانية وغير محتاجة
اليها وتقريرها انها غير محتاجة في فعلها الى آلة جسدانية لانها لو كانت محتاجة اليها
وجب ان لا يدرك ذاتها لا آلتها ولا ادراكها فانه لا آلة بينها وبين ذاتها
ولا بينها ولا بين آلتها ولا بينها وبين ادراكها لكنها يدرك ذاتها وآلتها وادراكها
لذاتها وآلتها فاذن هي غير محتاجة الى آلة جسمانية واذا كانت غنية في فعلها عن
مادة وجب ان يكون في وجودها ايضا غنية لان الموجود به والجزاء والا كان محتاجا الى ان يكون
كان المركب ايضا كذلك **قال الشيخ** وايضا لا يخلو اما ان يكون يعقلها آلتها لوجود
ذات صورة آلتها اما تلك واما اخرى مخالفة لها وهي صورتها ايضا فيها وفي
آلتها او لوجود صورة اخرى غير صورة آلتها تلك فيها وفي آلتها فان كانت لوجود
صورة آلتها فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة دائما فيجب ان يعقل آلتها دائما
اذ كانت لوجود صورة غير تلك الصورة فان المغايرة بين اشياء في حد واحد
اما لاختلاف المواد واما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي والمجرد عن المادة
والموجود في المادة وليس هاهنا اختلاف مواد فان المادة واحدة وليس
هاهنا اختلاف التجريد والتجريد عن المادة فان كلاهما في المادة وليس هاهنا اختلاف

الخصوص والعموم لان احدهما انما يشخصه الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من
جهة المادة التي فيها وهذا المعنى لا يختص باحدهما غير الاخر ولا يجوز ان يكون لوجود صورة اخرى
معقولة غير صورة آلتها فان هذا اشد استحالة لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل
جعلته عاقلا لما تلك الصورة صورته او لما تلك الصورة مضافة اليه فيكون صورة المضاف
داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا ايضا صورة
شيء مضاف اليها بالذات لان ذات هذه الآلة جوهر ونحن انما ناخذ ونعتبر صورة ذاته
والجوهر في ذاته غير مضاف اليه فهذا برهان عظيم على انه لا يجوز ان يدرك المدرك الة
هي آلته في الادراك **التقرير** قال ايده الله هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة ليست
منطبعة في آلة وتلخيصها وهو ادراكها لها لا يخلو اما ان يكون لحصول نفس صورة آلتها
عندها واما ان يكون لحصول صورة اخرى وتلك الآلة ماديه لها في الحقيقة مخالفة لها
في العدد عندها فان كان لحصول نفس صورة آلتها وجب ان يكون تلك القوة مدركة
لها دائما وان كان ادراكها لها لاجل صورة اخرى مغايرة لها في العدد فاما ان يحل تلك الصورة
في تلك القوة من غير مشاركة الجسم واما ان يكون بمشاركة الجسم فيكون الصورة حالة في قوة
العقلية وفي الجسم الذي هو الآلة فان كان الاول كانت القوة العاقلة قائمة بنفسها مجردة
عن الاجسام وهو المطلوب وان كانت بمشاركة الجسم لزم اجتماع الصورتين المتماثلتين
في مادة واحدة وذلك محال وايضا فالمغايرة بين اشيا يدخل في حد واحد اما لا
ختلاف المواد واما لاختلاف بين الكلي والجزئي واما للتجريد عن المادة وعدم التجريد
وهذه الامور منتفية ولنرجع الى شرح المتن قوله وايضا لا يخلو اما ان يكون يعقلها
اليه لوجود ذاتها هذا التقسيم ليس كما ينبغي لان التقسيم الصحيح هو ما ذكرنا وهو الانقسام
الى قسمين قوله فان كان لوجود صورة آلتها معناه ان ادراك القوة العاقلة لآلتها
لو كان لحصول صورة آلتها عندها فتلك الصورة حاصلة عندها دائما فيجب ان يكون
مدركا لها دائما قوله وان كان لوجود غير تلك الصورة قد ذكرنا معناه قوله الا يجوز
ان يكون لوجود صورة اخرى معقولة غير صورة آلتها هذا التقسيم قد ابطله فيما تقدم وبالجملة
انا لا افهم هذا البرهان كما ينبغي فليطلب شرحه من غيري **قال الشيخ** ولهذا كان الحس
انما يحس شيئا خارجا ولا يحس ذاته ولا آلته ولا احساسه وكذلك الخيال لا يتخيل
ذاته ولا فعله ولا آلته بل ان يخيل اليه يتخيلها لا على نحو يخصه فانه لا محالة له دون غيره
الا ان يكون الحس اورد عليه صورة آلته لو امكن فيكون حينئذ انما يحكي خيالا مأخوذا
من الحس غير مضاف عنده الى شيء حتى لو لم يكن آلته كذلك لم يتخيلها **التقرير** قال ايده الله
هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة قائمة بذاتها مجردة لانها لو كانت مدركة بالآلة لما

ادركت ذاتها ولا ادركت آلتها ولا ادركت ادراكها كالحس والخيال فانهما لما كانا
جسمانيين لم ادركا ذاتهما ولا آلتهما ولا ادراكهما لكن من جنس التمثيل وقد بين
في المنطق فائدته قال الشيخ وايضا مما يشهد لنا بهذا ويقنع فيه ان القوة الدراكة
بانطباع الصور في الآلة يعرض لها من ادامة العمل ان تكل لاجل ان الآلات تكلها
ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها والامور القوية الشاقة
الادراك توهنها وربما افسدتها حتى لا تدرك بعدها الاضعف منها لانغماسها
في الانفعال عن الشاق كالحس فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه وربما
افسدته كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع وعند ادراك القوي لا يقوى على ادراك
الضعيف فان المبصر ضوءا عظيما لا يبصر معه ولا عقيبه نورا ضعيفا والسامع صوتا
عظيما لا يسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها
بالضعيفة والامر بالقوة العقلية بالعكس فان ادامتها للتعقل وتصورها للامور
الاقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو اضعف منها التفسير قال ايده الله
هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة غير منطبعة في آلة وتقريرها ان القوى المدركة
الجسمانية تكل من ادامة العمل وكثرته والامور القوية الشاقة الادراك توهنها وربما
تفسدها كالضوء الشديد للبصر والرعد القوي للسمع ولا يقوى على ادراك الضعيف
عند ادراك القوي والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية لكثرة مزاولتها الافعال
الكثيرة يتحلل موادها وذلك يوجب ضعفها والقوة العقلية ليست كذلك فانها
لا يضعف بكثرة التعقلات ويقوى على ادراك الضعيف بعد القوي فالقوة العاقلة
ليست بآلة قال الشيخ فان عرض له في بعض الاوقات ملال او كلال فذلك لاستعانة
العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل فلا يخدم العقل ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما
وفي الاكثر الاحوال الامر بالضد التفسير قال ايده الله هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال
قد يعرض ايضا للقوة العاقلة كلال وملال في بعض الاوقات وما السبب في ذلك
جوابه هو انها تستعين بالخيال والخيال يكله كثرة الافعال لكونها قوة جسمانية قال الشيخ
وايضا فان البدن يأخذ اجزاؤه كلها بضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك
دون الاربعين او عند الاربعين وهذه القوة انما يقوى بعد ذلك في الاكثر الامر ولو كانت
من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل حال ان يضعف حينئذ لكن ليس يجب ذلك
الا في احوال وموافاة عوائق دون جميع الاحوال فليست اذن من القوى البدنية
التفسير قال ايده الله هذه حجة اخرى على هذا المطلوب وتقريرها ان القوى البدنية
يضعف بعد سن النشوء والوقوف وذلك سن الاربعين فيمن يكون مزاجه قويا وادنى

خمس

خمس وثلثين فيمن اضعف مزاجا والقوة العاقلة تقوى بعد ذلك في الاكثر الامر فلو كانت القوة
العاقلة بدنية لوجب دائما ان يضعف في كل حال والتالي محال فالمقدم مثله قوله لكن ليس يجب
ذلك الا في احوال وموافاة عوائق معناه ليس يجب ذلك اي ليس يجب ضعف
القوة العاقلة الا في بعض الاحوال وعند موانع يمنعها عن فعلها قوله فليست
اذن من القوى البدنية هذه هي نتيجة البرهان قال الشيخ واما الذي يتوهم من ان النفس تنسى
معقولاتها ولا يعقل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة وان ذلك لها بسبب ان
فعلها لا يتم الا بالبدن فظن غير ضروري ولا حق وذلك انه بعد ما صح لنا ان النفس
يعقل بذاتها يجب ان يطلب العلة في هذا فانه لما يمكن ان يجتمع ان للنفس فعلا بذاتها
وانها ايضا تترك فعلها مع امر يعرض للبدن ولا يعقل من غير تناقض فليس لهذا
الاعتراض اعتبار فنقول ان النفس لها فعلان فعل لها بالقياس الى البدن وهو السياسة
وفعل بالقياس الى ذاتها والى مباديها وهو التعقل وهما متعاندان متمانعان
فانها اذا اشتغلت باحدهما انصرفت عن الآخر ويصعب عليها الجمع بين الامرين
وشواغلها من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب والخوف والغم
والوجع وانت تعلم هذا بانك اذا اخذت تفكر في المعقولات تعطل عليك كل
شيء من هذه الا ان يغلب وتقسر النفس بالرجوع الى جهتها وانت تعلم ان الحس
يمنع النفس عن التعقل فان النفس اذا اكبت على المحسوس شغلت عن المعقول
من غير ان يكون اصاب آلة العقل او ذاتها آفة بوجه ويعلم ان السبب في ذلك
هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل افعال العقل عند
المرض ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لاجل الآلة لكان رجوع
الآلة الى حالها يحوج الى اكتساب من الرأس وليس الامر كذلك فانه قد يعود
النفس عاقلة لجميع ما عقلته بحالها فقد كانت اذا ما كسبته كلها موجودا معها
بنوع ما الا انها كانت مشغولة عنه وليس اختلاف جهتي افعال النفس فقط
توجب في افعالها التمانع بل تكثر افعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه فان الخوف
يغفل عن الوجع والشهوة يصد عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب
في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية الى امر واحد فاذن ليس
يجب اذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء ان لا يكون فاعلا فعله الا عند وجود
الشيء ولنا ان نتوسع في بيان هذا الباب الا ان بلوغ الكفاية بتيسير الاربا
الى التكلف بما لا يحتاج اليه بعد ظهور من اصولنا التي قررناها ان النفس ليست
منطبعة في البدن ولا قائمة به التفسير قال ايده الله هذا الكلام سؤال وجواب وتقرير

السؤال هو ان يقال ان الشيخ اذا توغل في الشيخوخة تغير خرفا ويزول عقله وينسى معقولاته
وذلك يدل على ان القوة العاقلة بدنية وحاصل الجواب الذي ذكره الشيخ هو ان
ذلك ليس لان القوة العاقلة بدنية بل ذلك لاشتغاله بسياسة البدن وشدة
الاهتمام باصلاحه لان شدة اشتغالها بسياسة البدن وشدة تبرمها عن فعلها
الخاص بها وهو اشتغالها بالقوة النظرية التي لها فوائد فقد ظهر من اصولنا التي
قررناها ان النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به لما فرغ من البراهين صرح
بالنتيجة الا ان هذه العبارة مختلفة لان قيام النفس بالبدن هو الانطباع فيه والعبارة
الصحيحة ان يقال ثبت بهذه البراهين ان النفس ليست جملة البدن ولا عضوا
من اعضائه ولا قوة قائمة به **قال الشيخ** فيجب ان يكون سبيل اختصاصها به سبيل
مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة الى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية
ذاتية مختصة به **التفسير** قال ايده الله يريد ان يبين كيفية تعلق النفس بالبدن واعلم
انه لما ثبت ان تعلق النفس بالبدن ليس تعلق انطباع فان لها تعلقا به وجب ان يكون
ذلك التعلق تعلق المحبة والعشق الجبلي الالهامي ولهذا انها تكره مفارقة البدن
وان كان سقيما مع طول الصحبة وذلك جاذب لها الى سياسة البدن وتدبيره **قال الشيخ**

فصل في ان النفس قد تحتاج الى البدن وقد لا تحتاج ثم يقول ان القوى
الحيوانية تعين النفس الناطقة في اشياء منها ان يورد الحس عليها الجزئيات
فتحدث لها من الجزئيات امور اربعة احدها انتزاع النفس الكليات المفردة عن
الجزئيات على سبيل التجريد عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك
فيه والمتباين به والذاتي وجوده والعرضي وجوده فتحدث للنفس من ذلك
مبادي التصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم والثاني ايقاع النفس
مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وايجاب فما كان التاليف فيها
بسلب وايجاب ذاتيا اوليا بينا بنفسه اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى
مصادفة الواسط والثالث تحصيل المقدمات التجربية وهو ان يجد بالحس محمولا
لازم الحكم لموضوع ما لازم الايجاب والسلب او منافيا له او تاليا موجبا لاتصاله
او مسلوبا به او موجب العناد او مسلوبا به غير مناف له وليس ذلك في بعض الاحايين
دون البعض ولا على سبيل المساواة بل دائما حتى يسكن النفس الى ان تبين ان
من طبيعة هذا المحمول ان يكون فيه هذه النسبة الى هذا الموضوع والثاني ان يلزم
هذا المعدوم او ينافيه لذاته لا بالاتفاق في فيكون ذلك اعتقادا حاصلا من حس
وقياس اما الحس فلاجل مشاهدة ذلك واما القياس فلانه لو كان اتفاقيا لما وجد

اوفي الاكثر الاكثر وهذا كالحكم مثلا ان السقمونيا مسهل للصفراء الطبعية لما شوهد ذلك
كثيرا او تعاقب انه لو كان لا عن الطبع بل عن الاتفاق لوجد في بعض الاحايين والرابع
الاخبار الذي يقع التصديق بها لشدة التواتر فالنفس الانسانية تستعين بالبدن
ليحصل هذه المبادي للتصور والتصديق **التفسير** قال ايده الله يريد ان يذكر سبب اخر
لتعلق النفس بالبدن وتقريره لا شك ان النفس في ابتداء خلقتها خالية من العلوم
والاخلاق الفاضلة واذا كان كذلك وجب ان يعطل النفس الا بتعينها على
الاكتساب بالالات فمثل هذا تعلق النفس بالبدن كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج
اليها في تحصيل الافعال المختلفة قوله ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في اشياء
معناه ظاهر قوله منها ان يورد عليها الحس الجزئيات معناه ان النفس الناطقة
تستعين بالحواس لان النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات المحسوسة بذاتها وانما
بواسطة الحواس الظاهرة فالحس يعرض لها هذه المحسوسات فتحدث لها امور اربعة
احدها انها تنتزع من المحسوسات المعاني الكلية المفردة المجردة عن المادة ولواحقها
وتميز بين الذاتي والعرضي وتمام القدر المشترك الذي هو الجنس وتمام المميز الذي هو
الفصل فتحدث للنفس من ذلك مبادي التصور وذلك باعانة استعمال الحس
والخيال وثانيها انه اذا حصلت هذه الكليات فتوقع النفس نسبة بين بعضها والبعض
الاخر اما بالايجاب واما بالسلب ثم تلك النسبة الواقعة بين الموضوع والمحمول ان
كانت بينة بذاتها فهي القضية الاولية وما لم يكن بينة بذاتها فهي المكتسبة المحتاجة
الى واسطة وثالثها ان الحس يعين النفس الناطقة على تحصيل المقدمات التجربية كما ذكر
في المنطق ورابعها القضايا التواترية ولا شك انها حاصلة بواسطة حس السمع والراجع
ان قوله في تفسير المقدمات التجربية هو ان ما اخذ الحس محمولا لازم الحكم لموضوع ما لازم
الايجاب والسلب او منافيا له مثل ان الحس كيف يدرك العدم والسلب والتحصيل
مفهوم هذا الكلام هو ان يقال المقدمات التجربية ان يوجد بالحس محمول لازم موضوعا
دائما او في الاكثر الاكثر او تاليا لازمه مقدما دائما او في الاكثر الاكثر لا بالاتفاق بل باللزوم
فتحصل له اعتقاد مستفاد من الحس والقياس كما ذكر قوله فالنفس الانسانية تستعين
بالبدن لتحصيل هذه المبادي للتصور والتصديق فهذا الكلام نتيجة لما تقدم **قال الشيخ**
ثم اذا حصلتها رجعت الى ذاتها فان عرض لها شيء من القوى التي دونها بان يشغلها
شغلتها عن فعلها واضرت بفعلها واذا لم يشغلها فلا تحتاج اليها بعد ذلك في خاص
فعلها الا في امور يحتاج فيها النفس خاصة الى ان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى
لاقتناص مبدا غير الذي حصل او معاونة باحضار خيال مثله في العقل وهذا الشيء

في الابتداء اكثر او لا يقع بعده الا قليلا واما اذا استكملت النفس وقويت فانها تنفرد
بافاعيلها على الاطلاق ويكون قوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة
لها عن فعلها ومثال ذلك ان الانسان قد يحتاج الى دابة والآت يتوصل بها الى
مقصد ما فاذا وصل اليه ثم عرض من الاسباب ما يحوله عن مفارقتها صار السبب الموصل
بعينه عائقا ان البراهين التي اقمناها على ان محل المعقولات اعني النفس الناطقة
ليست بجسم ولا هي قوة في جسم فقد كفينا مؤنة الاستشهاد على صحة قيام النفس
بذاتها مستغنية عن البدن الا انا نستشهد لذلك ايضا من فعلها **التفسير** قال ايده الله
هذا الكلام مشكل لا اهتدي اليه ثم ان الشيخ لما اثبت ان النفس الناطقة جوهر مجرد غني
الذات قائم بنفسه ذكر ان من احكامها الحكم الاول انها غير موجودة قبل البدن **قال الشيخ**
فصل في ان حدوثها مع حدوث البدن ونقول ان النفس الانسانية متفقة في النوع
والمعنى فان وجدت قبل البدن فاما ان يكون متكثرة الذوات او يكون ذاتا واحدة ومحال ان يكون
متكثرة الذوات ومحال ان يكون ذاتا واحدة على ما نبين فمحال ان يكون قد وجدت قبل البدن
فنبدأ ونبين ان يستحيل ان يتكثر بالعدد فنقول ان مغايرة الانفس قبل الابدان بعضها لبعض
اما ان يكون من جهة الماهية والصورة واما ان يكون من جهة النسبة الى العنصر والى المادة
متكثرة بالامكنة التي يشتمل كل مادة على جهة والازمنة التي تختص بكل واحد منها في حدوثه
في مادته والعلل القاسمة لمادته وليست متغايرة بالماهية والصورة لان صورتها واحدة
فاذن انما تتغاير من جهة قابل الماهية او المنسوب اليه الماهية بالاختصاص وهذا هو البدن
واما قبل البدن والنفس مجرد ماهية فقط فليس يمكن ان تغاير نفس نفسا بالعدد والماهية
لا تقبل اختلافا ذاتيا وهذا مطلق في كل شيء فان الاشياء التي ذواتها معان فقط فتكثر نوعياتها
انما هو بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها او بنسبة ما اليها والى ازمنتها فقط واذا كانت
مجردة اصلا لم يتفرق بما قلنا فمحال ان يكون بينها مغايرة وتكاثر فقد بطل ان يكون الانفس قبل دخولها
الابدان متكثرة بالذات بالعدد فاقول ولا يجوز ان يكون واحدة الذات بالعدد لانه اذا حصل
بدنان حصلت في البدنين نفسان فاما ان يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء
الواحد الذي ليس له حجم وعظم منقسما بالقوة وهذا ظاهر البطلان بالاصول المتقررة في
الطبيعيات واما ان يكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين وهذا لا يحتاج ايضا الى كثير
تكلف في ابطاله فقد صح اذن ان النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها
اياه ويكون البدن الحادث مملكتها والتها ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع
بدن ما الى ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادي الازلية نزاع طبيعي
الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله والانجذاب اليه تخصها به وتصرفها عن كل

الاجسام غيره بالطبع الا بواسطته فلا بد انها اذا وجدت متشخصة فان مبدأ التشخص يلحق
بها من الهيئات ما تتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن
ومناسبة لصلوح احدهما للآخر وان خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة ويكون مبادي
الاستكمال متوقعا لها بوساطته وتزيده بالطبع اما بواسطته واما بعد مفارقة البدن
فلان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف
ازمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب ابدانها المختلفة لا محالة باحوالها
التفسير قال ايده الله هذا هو الحجة على ان النفس حادثة مع حدوث البدن وتلخيصها انه
ان لو كانت النفس الناطقة موجودة قبل البدن لكانت اما ان يكون كثيرة واما ان يكون
واحدة والقسمان باطلان فبطل القول بكونها موجودة قبل البدن واما الشرطية فبينة
بذاتها واما انها يستحيل ان يكون كثيرة فلان كل واحدة منها لا بد وان يمتاز عن الاخرى ذلك
اما بنفس ماهيتها او بامر داخل فيها او بامر خارج عنها والقسم الاول والثاني
محالان لان النفوس البشرية متحدة بالنوع والقسم الثالث ايضا ممتنع لان ذلك الخارجي
اما ان يكون لازما للماهية واما ان يكون عارضا ومحال ان يكون لازما لان الماهية النوعية
متساوية في اللوازم ومحال ان يكون عارضا لان الاختلاف بالعوارض لا بد وان يكون باختلاف
المواد ومادة النفس البدن وقبل البدن لا بدن فيمتنع ان يكون كثيرة بالعدد ومحال
ان يكون واحدة لانها بعد التعلق بالبدن فاما ان يبقى واحدة كما كانت واما ان
ينقسم وينتقص ومحال ان يبقى واحدة لما يعلم ان لكل بدن نفسا خاصة ومحال
ان ينقسم وينتقص لان ذلك من خواص الجسم وقد بان ان النفس ليس بجسم
ولا قائم بجسم فاذن النفس الناطقة غير موجودة قبل البدن فاذن هي موجودة
مع البدن وهذا تلخيص البرهان قوله ويكون البدن الحادث مملكتها والتها معناه
ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وكان البدن مملكته قوله
ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما الى ذلك البدن الذي استحق حدوثها من
المبادي الاولى نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله والاهتمام باحواله معناه انا
نعلم ان النفس تحب هذا البدن ويكره مفارقته وان كانت غير منطبعة فيه وسبب
ذلك نزاع طبيعي وعشق جبلي للنفس الى تدبير البدن والتصرف فيه وذلك
يمنعها عن التصرف في سائر الاجسام الا بواسطته قوله فلا بد انها اذا وجدت
متشخصة فان مبدأ التشخص يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا معناه ان النفس
اذا صارت موجودة صارت متشخصة متعينة فيلحقها هيئة تقتضي الاختصاص
بذلك البدن وقد ذكرنا انه آلة لها في تحصيل الكمالات قوله واما بعد مفارقة البدن

فان الانفس لكل واحد الى آخره اعلم ان هذا جواب عن سؤال يتوجه على الحجة المذكورة
وتقرير السؤال هو ان يقال ان ما ذكرتم يقتضي ان لا تكون النفس باقية بعد فناء
البدن لانها لو بقيت فاما ان يكون واحدة او كثيرة وامتياز كل واحدة منها عن
الاخرى حاصل باختلاف موادها واختلاف ازمنتها واختلاف هيئاتها التي حصلت لها بسبب
الابدان المختلفة محال والحكم الثاني انها لا تموت بموت البدن قال الشيخ فصل في بقاء
ويقول انها لا تموت بموت البدن لان كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعا
من التعلق وكل متعلق بشيء نوعا من التعلق فاما ان يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود
واما ان يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود واما ان يكون تعلقه به تعلق المتقدم
له في الوجود والذي هو قبله في الذات لا في الزمان فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق
المكافئ في الوجود وذلك امر ذاتي له لا عارض فكل واحد منهما مضاف الذات الى
صاحبه فليس لا النفس ولا البدن بجوهر واحد لكنهما جوهران وان كان ذلك
امرا عرضيا لا ذاتيا فان فسد احدهما بطل العارض الآخر من الاضافة ولم يفسد
الذات بفساده وان كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة للنفس
في الوجود والعلل اربع فاما ان يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود واما
ان يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للابدان او بسبيل البساطة كالنحاس للصنم واما ان
يكون علة صورية واما ان يكون علة كمالية ومحال ان يكون علة فاعلية فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئا
وانما يفعل بقواه ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ثم القوى
الجسمانية كلها اما اعراض واما صور مادية ومحال ان يفيد الاعراض او الصور القائمة
بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق ومحال ايضا ان يكون
علة قابلية فقد بينا واستحالة وبرهنا ان النفس ليست منطبعة في البدن بوجه
من الوجوه فلا يكون اذا البدن متصورا بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على
التركيب بان يكون جزء من اجزاء البدن تركبت فتحدث للنفس اجزاء من اجزاء البدن
تركيبا تمتزج تركيبا ما وامتزاجا ما فينطبع فيها النفس ومحال ان يكون علة صورية
للنفس او كمالية فان الاولى ان يكون الامر بالعكس فاذا ليس تعلق النفس
بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس فانه
حدث مادة بدن يصلح ان يكون آلة للنفس ومملكة لها احدثت العلل المفارقة النفس
الجزئية او حدث عنها ذلك فان احداثها بلا سبب يخصص احداث واحد دون
واحد محال ومع ذلك يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بينا ولانه لابد
لكل كائن بعد ما لم يكن من ان يتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله او تهيؤ نسبة اليه

كما تبين في العلوم الاخرى ولانه لو كان يجوز ايضا ان يكون النفس الجزئية يحدث ولم يحدث لها
آلة بها تستكمل النفس وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة ولكن اذا حدث
الهيئة للسببية والاستعداد للآلة يلزم حينئذ ان يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس ليس
اذا وجب حدوث شيء مع شيء يجب ان يبطل مع بطلانه انما يكون ذلك اذا كانت ذات
الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه وقد يحدث امور عن امور وتبطل تلك الامور وتبقى
تلك الامور اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها وخصوصا اذا كان مفيد الوجود لها
شيء آخر غير الذي انما تهيأ افادة وجوده مع وجوده ومفيد وجود النفس شيء غير
جسم ولا قوة في جسم بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم واذا كان وجوده
من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط وليس له تعلق في
نفس الوجود بالبدن ولا البدن علة له الا بالعرض فلا يجوز اذن ان يقال ان التعلق
بينهما على نحو يوجب ان يكون الجسم متقدما تقدم العلية بالذات على النفس واما القسم
الثالث فهو كما ذكرنا في الابتداء وهو ان يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم
في الوجود فاما ان يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل ان يتعلق وجوده به وقد تقدمه
في الزمان فاما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان لانه في الزمان لا يفارقه وهذا
النحو من التقدم هو ان يكون الذات المتقدمة كما يوجد يلزم ان يستفاد عنها ذات
المتأخر في الوجود وحينئذ لا يوجد ايضا هذا المتقدم في الوجود اذا فرض المتأخر
قد عدم لا ان فرض عدم المتأخر اوجب عدم المتقدم ولكن لان المتأخر لا يجوز ان يكون
عدم الا وقد عرض اولا بالطبع للمتقدم ما اعدمه فحينئذ عدم المتأخر وليس فرض عدم
المتأخر يوجب عدم المتقدم ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لانه انما فرض المتأخر
معدوما بعد ان عرض للمتقدم ان عدم في نفسه فاذا كان كذلك فيجب ان يكون السبب
المعدم يعرض في جوهر النفس فيفسد معه البدن والا ان يكون البدن انما يفسد بسبب
يخصه ولكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج او التركيب فباطل
ان يكون النفس يتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه
البدن فليس اذا بينهما هذا التعلق واذا كان الامر على هذا فقد بطل انحاء التعلق
كلها وبقي ان لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن بل تعلقها في الوجود بالمبادي الاخر
التي لا تستحيل ولا تبطل التفسير هذه حجة على ان النفس الناطقة لا تفنى بفناء البدن وتلخيصها
هو انه قد ثبت ان النفس يجب حدوثها مع حدوث البدن فلو وجب فسادها
عند فساد البدن لزم اما ان يكون لها تعلق بالآخر فلا بد وان يكون على احد انحاء التعلق المعهودة
اما ان يكون في الماهية والا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هذا

وان كانت لا في ماهيته بل في امر عرضي فعدم البدن يوجب عدم المعية لا يوجب عدم النفس وان
كان احدهما يتعلق بالآخر فقط تعلقا ما فليكن اما ان يكون المتقدم في الوجود هو النفس فذلك المتقدم
اما بالزمان او بالذات وباطل ان يكون بالزمان لما قد ثبت ان النفس لا توجد قبل البدن وباطل
ان يكون بالذات لان كل موجود يكون وجوده معلولا لشيء فيفتقده معلول العدم لذلك الشيء اذ لو انعدم
ذلك المعلول مع بقاء العلة لم يكن تلك العلة كافية في ايجاب ذلك المعلول فلا يكون العلة
علة تامة بل جزء العلة هذا خلف فثبت ان البدن لو كان معلول النفس لامتنع ان يفسد هذا
البدن الا بسبب فساد النفس لكنه يفسد باسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء التركيب
او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة للبدن وباطل ايضا ان يكون البدن علة للنفس
لانه ثبت ان العلل اربع فلو كان البدن علة للنفس فاما ان يكون علة فاعلية او صورية او مادية
او غائية ومحال ان يكون علة فاعلية لانه اما ان يكون علة لها بجسميته او لامر زائد على جسميته
والاول محال والا لكان كل جسم كذلك والثاني محال ايضا لان الصورة المادية انما تفعل بمشاركة
الوضع ويستحيل ان يوجد ما لا وضع له وايضا لان الصورة المادية ليست قائمة بانفسها
فيستحيل ان تفيد الوجود للذوات القائمة بنفسها ومحال ان يكون علة قابلية لما ثبت
ان النفس غير منطبعة في الجسم ومحال ان يكون علة صورية او غائية فان الاولى ان يكون الامر
بالعكس فاذن ليس بين النفس والبدن تعلق واجب الثبوت فلا يلزم من عدم احدهما عدم الآخر
فهذا تلخيص هذه الحجة اما قوله نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس فانه اذا حدثت مادة بدن
يصلح ان يكون آلة النفس ومملكة لها اعلم ان هذا جواب لسؤال وتقرير السؤال هو انكم جعلتم
البدن علة لحدوث النفس وقد قلتم هاهنا ان البدن ليست علة للنفس فقد ناقضتم وتقرير الجواب
هو انا بينا ان علة النفس جوهر مفارق مجرد بريء عن التغير وهاهنا النفس حادثة فهذا الجوهر
المجرد اذا صدر عنه النفس بعد ان كان غير صادر فلابد وان يكون لاجل ان شرط الحصول وحدث
في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في
وجوده عن ذلك الشيء استحال ان يكون عدم الشرط موجبا لعدم ذلك الشيء ثم ان كان البدن ومزاجه
الذي هو شرط في حدوث النفس مستعدا لان يكون آلة النفس في الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة
الى الكمال لاجرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في البدن وتدبيره على الوجه الاصلح قال
الشيخ فاقول ايضا ان شيئا آخر لا يعدم النفس البتة وذلك ان كل شيء من شانه ان يفسد
بسبب ما ففيه قوة ان يفسد وقبل الفساد فيه فعل ان يبقى ومحال ان يكون من جهة واحدة في شيء واحد
قوة ان يفسد وفعل ان يبقى بل تهيؤه للفساد ليس لفعله انه يبقى فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل واضافة
هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل لان اضافة ذلك الى الفساد واضافة هذا الى البقاء فاذن لامرين
مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان فنقول ان الاشياء المركبة والاشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة

يجوز ان يجتمع فيها فعل ان يبقى وقوة ان يفسد وفي الاشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز ان يجتمع هذان
الامران واقول بوجه آخر مطلق انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احدي الذات هذان المعنيان وذلك لان كل شيء
يبقى وله قوة ان يفسد فله ايضا قوة ان يبقى لان بقاءه ليس بواجب ضروري واذا لم يكن واجبا كان ممكنا والامكان الذي
هو طبيعة القوة فاذن يكون له في جوهره قوة ان يبقى وفعل ان يبقى منه لا محالة فليس هو قوة ان يبقى منه
وهذا الشيء فيكون اذا فعل ان يبقى منه امر يعرض للشيء الذي له قوة ان يبقى منه فتلك القوة لا يكون
لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض له لذاته ان يبقى بالفعل فيلزم من هذا ان يكون ذاته مركبة
بالفعل من شيء اذا كان بالفعل به ذاته موجودا بالفعل وهو الصورة في كل شيء ومن شيء حصل له
هذا الفعل وفي طباعه قوته وهو مادته فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم الى مادة
وصورة وان كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته ولنصرف القول
الى نفس مادية ولنتكلم فيها ونقول ان تلك المادة اما ان تنقسم هكذا دائما ويثبت
الكلام دائما وهذا محال واما ان لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ وكلامنا في هذا الشيء الذي هو
السنخ والاصل لا في شيء يجتمع منه ومن شيء آخر فتبين ان كل شيء هو بسيط غير مركب او هو اصل
مركب وسنخه وهو غير مجتمع فيه فعل ان يبقى وقوة ان يعدم بالقياس الى ذاته فان كانت
فيه قوة ان يعدم فمحال ان يكون فيه فعل ان يبقى وان كان فيه فعل ان يبقى وان يوجد فليس
فيه قوة ان يعدم فتبين اذن ان جوهر النفس ليس فيه قوة ان يفسد واما الكائنات
التي يفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع وقوة ان يفسد وان يبقى ليس في المعنى الذي به
المركب واحد بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين فليس اذا في الفاسد المركب
لا قوة ان يبقى ولا قوة ان يفسد فلم يجتمعا فيه واما المادة فاما ان يكون باقية لا بقوة تستعد
بها للبقاء كما نظن قوم واما ان يكون باقية بقوة بها يبقى وليس لها قوة ان يفسد بل قوة
ان يفسد شيء آخر فيها يحدث والبسائط التي في المادة فان قوة فسادها هو للمادة لا في جوهرها
والبرهان الذي هو يوجب ان كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان انما يوجب
فيما كونه من مادة وصورة ويكون في المادة قوة ان يبقى فيه هذه الصورة وقوة ان يفسد هي
فيها معا فقد بان اذا ان النفس البتة لا يفسد والى هذا سقنا كلامنا التفسير اعلم انه
لما اتم الحجة على ان النفس الناطقة لا يفسد بفساد البدن ذكر حجة على انها لا يفسد
البتة وانه لا يمكن ان يعدمه شيء وتلخيص حجته هو ان يقال ان كل ما يفسد فان فيه قوة ان يفسد
اي امكان ان يقبل الفساد ولا شك انه قبل ان يفسد فيه فعل ان يبقى ولا شك
ان قبول الفساد مغاير لحصول الفساد لانه حاصل قبل حصول الفساد والحاصل قبل الشيء
لا شك انه مغاير له فاذن قوة الفساد مغاير لحصول الفساد ولا شك انها يكون
حاصلة حال حصول الفساد فما القابل للفساد اما ان يكون عين الفساد واما ان يكون

حاصلا مع الفساد فان القابل لقوة الفساد يجب ان يكون جزءا منه قابلا للفساد فان كل ماله
قوة الفساد فله جزء ويكون محلا لذلك الفساد وذلك هو المادة كالطين الذي هو مادة الكوز
فان الطين محل امكان حدوث صورة الكوز فيه وامكان فساد صورته فاذن
لو كانت النفس الناطقة قابلة للفساد لكانت مادية ومادتها لو كانت لكانت
هو البدن فثبت انها مادة لها وبتقدير ان يكون لها مادة فتلك لا يخلو اما ان يكون
قابلة للعدم والفساد واما ان لا يكون فان كانت قابلة له فتفتقر الى مادة اخرى ولزم
اما الدور واما التسلسل او الانتهاء الى مادة غير قابلة للفساد وتلك الى جوهر
مجرد قائم بذاته ولا يعنى بالنفس الا ذلك اما قوله والاشياء المركبة والاشياء
البسيطة التي هي قائمة في المركبة تجوز فاعلم ان هذا جواب عن سؤال على هذا
البرهان وتقرير السؤال هو ان يقال ما ذكرتم ينتقض بالمركبات فانها بعدم ما بسيطة
التي في المركبات وجوابه هو ان امكان فسادها قائمة بموادها واما قوله واقول
مطلق بوجه اخر انه لا يجوز ان يجتمع في شيء احدى الذات هذان المعنيان اعني
امكان بقاء الشيء وامكان عدمه قوله فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم ينقسم
الى مادة وصورة معناه ان كانت النفس لا تقبل الانقسام بوجه ما وجب ان لا يكون مركبة
من مادة والصورة والا لكانت قابلة للانقسام وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف
قوله وان كانت مركبة فليترك المركب ولينظر في الجوهر الذي هو مادته المراد
منه ما قررناه واما قوله واما الكائنات التي بعد فان الفاسد منها هو المركب
واعلم ان هذا جواب عن سؤال اخر وهو ان يقال ما ذكرتم منتقض بالصورة القابلة
للفساد فانها ليست مركبة من مادة وصورة وجوابه ان امكان فسادها قائم بمادتها
قوله واما المادة فاما ان يكون باقية لا بقوة تستعد بها للفناء فهذا ايضا جواب
عن نقض على هذه الحجة وذلك ان يقال ما ذكرتم ينتقض بالمادة فانها ممكنة مع
ان امكانها لا يتقوم بمادة اخرى وجوابه ان المادة لما كانت باقية ازلا وابدا لم
يحتج امكانها الى مادة اخرى يتقدم امكانها بها بل هو قائم بها **قال الشيخ فصل**
في ابطال التناسخ وقد اوضحنا ان الانفس انما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الابدان
على ان تهيؤ موجب ان يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة لها وظهر
ذلك انه هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت حتى يكون ليس وجود النفس
الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفسا مدبرة حادثة ولكن كان يوجد نفس واتفق
ان وجد معها بدن ثم لا يكون التكثر علة ذاتية البتة بل عرضية وقد عرفنا ان العلل
الذاتية هي اولا ثم العرضية فاذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه

حدوث نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص الانواع لا تختلف في
بها يتقدم فاذا فرضنا نفسا تناسختها ابدان وكل بدن فانه يستحق بذاته نفسا حدثت
له وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا ثم العلاقة بين النفس والبدن
ليست هي على سبيل الانطباع فيه كما قلنا بل علاقة الاشتغال به حتى يشعر النفس بذلك
البدن وينفعل البدن عن تلك النفس وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفسا واحدة
وهي المتصرفة والمدبرة فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسها ولا
تشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لان العلاقة لم يكن الا بهذا النحو فلا يكون
تناسخ بوجه من الوجوه وبهذا المقدار لمن اراد الاختصار كفاية بعد ان فيه كلاما طويلا
التفسير قال ايده الله لما اثبت ان النفس الناطقة باقية بعد فناء البدن اراد ان
يثبت انها لا تنتقل ولا تتعلق ببدن اخر وان التناسخ محال وتلخيص هذه الحجة انه
يقال ثبت ان النفس حادثة وان حدوثها من الجوهر المجرد وان صدورها عن علتها
يتوقف على شرط حادث وذلك هو البدن فان المقتضي لصدور النفس عن علتها
هو البدن الذي يستحق نفسا مدبرة فاذا وجد البدن وجب وجود نفس من المبدأ
المفارق وتعلقت به ولو تعلقت به نفس متناسخة لزم اجتماع النفسين على
بدن واحد وذلك محال لان كل واحد يجد نفسه نفسا واحدة هذا الكلام **قال الشيخ**
ونقول ان النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ولو كان قوى النفس لا يجمع عند ذات
واحدة بل يكون للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ولكل واحد من القوى الاخر
مبدأ على حدة لكان الحس اذا اورد عليه شيء فاما ان يرد ذلك المعنى على الغضب
والشهوة فيكون القوة التي بها يغضب بعينها يحس ويتخيل ويكون القوة الواحدة
يصدر عنها افعال مختلفة الاجناس او كان يكون قد اجتمع الاحساس والغضب في قوة
واحدة فلا يكون او قد تفرقا في قوتين لا يجمع لهما بل لما كانت هذه يشتغل بعضها
ببعض ويرده تاثير بعضها على بعض واما ان يكون كل واحد منها من شانه ان يستحيل
باستحالة الاخر او يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى وكلها يؤدي اليه ويقبل عن
كلها ما يورد والقسم الاول محال لان كل قوة ففعلها خاص بالشيء الذي قيل انه قوة له
وليس يصلح كل قوة لكل فعل بقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس وقوة الحس
بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي القسم الثاني وهو انها كلها يؤدي الى مبدأ واحد
فان قال قائل ان قوة الغضب ليس منفعلا عن صورة المحسوس لكن الحس اذا احس
بالمحسوس لزمه انفعال قوة الغضب بالغضب فانه لم يكن ينفعل بصورة المحسوس
فالجواب عن هذا ان هذا محال وذلك لان قوة الغضب اذا انفعلت عن قوة الحس فاما

ان ينفعل عنه لانه تاثيرا وصل اليه منه وذلك التاثير هو تاثير ذلك المحسوس فيكون الفعل
عن ذلك المحسوس وكلما انفعل عن المحسوسة بما هو محسوس فهو حاس واما ان يكون
ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس فلا يكون الغضب ذلك المحسوس وقد فرض ذلك
المحسوس هذا خلف وايضا فانا نقول انا لما احسسنا بكدى غضبا فيكون هذا الكلام
حقا فيكون شى واحد هو الذى احس فغضب وهذا الشى الواحد اما ان يكون جسم
الانسان او نفسه فان كان جسم الانسان فاما ان يكون جملة اعضائه او بعض اعضائه
ولا يصح ان يكون جملة اعضائه لانه لا مدخل فى هذا القيد والرجل ولا يجوز ان يكون
العدد ان من اعضائه هذا احس وهذا اغضب فانه لا يكون حينئذ شى واحد احس
فغضب ولا ايضا عضو واحد بعينه هو عند اصحاب هذا القول موضوع للامرين
جميعا فبقى ان الحق هو قولنا انا احسسنا فغضبنا ان شيا منا احس وشيا
منا غضب لكن مراد القايل انا احسسنا فغضبنا ليس ان هذا شى شيئين بل
ان الشى الذى ادى اليه الحس هذا المعنى عرض له ان غضب واما ما يكون القول هذا
المعنى كاذبا واما ان يكون الحق هو ان الحاس والذى يغضب شى واحد لكن هذا
القول بين الصدق فاذا الذى يودى اليه الحس محسوسه هو الذى يغضب وكونه
بهذه المنزلة ان كان جسما فليس له بما هو جسم فهو اذن له بما هو ذو قوة بها يصلح
لاجتماع هذين الامرين فيه وهذه القوة ليست طبيعية فهى اذن نفس فاذن ليس
موضوع اجتماع هذين الامرين جملة جسمنا ولا عضو انه منا ولا عضو واحد بما
هو طبيعى فبقى ان يكون المجتمع نفسا بذاتها او جسما من جهة ما هو ذو نفس فيكون بالحقيقة
المجمع هو النفس ويكون ذلك النفس هو المبدا لهذه القوى كلها التفسير قال ايده الله
الغرض من هذا اثبات ان النفس الناطقة واحدة وهى مبدا لهذه القوى وهى منبع
فروعها اما انها واحدة فظاهر وعلته ان كل احد يعلم بالضرورة ان له نفس واحدة
واما انها مبادى لهذه القوى وهى فروعها فلانه لا شك ان للنفس افعالا مختلفة
وتلك الافعال المختلفة مستندة الى قوى مختلفة وكل قوة فهى من حيث هى لا يصدر
عنه الا فعل خاص فالغضبية لا ينفعل عن الامور اللذيذة والشهوانية عن الامور
المؤذية والمدركة لا تتاثر مما يتاثر بها تين القوتين واذا عرفت ذلك فنقول
ان هذه القوى متدافعة بعضها لبعض لانا لما تفكر بالخيال الحس ولذلك الشهوة
فلو كان لهذه القوى مبادى مختلفة وانها لا تتادى الى مبدا مشترك بين الكل لما
كان الامر كذلك لان فعل كل واحدة منها اذا لم يتصل بالاخرى وليس بينها مبدا
مشترك بل يكون لكل واحدة مبدا خاص وآلة مخصوصة لما حصلت بينها المدافعة والمعاونة

واذا ثبت وجود شى مشترك فنقول ذلك المشترك اما ان يكون جسما او جسمانيا اولا
جسما ولا جسمانيا وذلك هو النفس ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ونقول
ان النفس واحدة والقوى كثيرة فهذا هو المطلوب وجالينوس يخالف هذا
فانه يقول ان النفس ثلثة نفسانية وحيوانية وطبيعية ولكل واحد مبدا منفصل
عن الآخر قوله ولو كان قوى النفس لا يجتمع عند ذات واحدة معناه لو لم يكن لهذه
القوى مبدا واحد بل يكون لكل واحدة مبدا على حدة حتى يكون للحس مبدا على حدة
وللغضب مبدا على حدة لكان الحس اذا ورد عليه شى فاما ان يرد ذلك
الشى على الغضب او الشهوة واما ان لا يرد على هذا ولا على ذلك والاول
محال والا لكان مبدا الحس والغضب والشهوة واحدا فقد صدر عن القوة الواحدة
افعالا مختلفة الاحساس او الغضب فى قوة واحدة فلا يكون قد تفرقا فى قوتين وقوله
بل لما كانت هذه يستعمل بعضها بعضا ويرد تاثير بعضها على بعض معناه ان هذه
القوى يمنع الاشتغال ببعضها عن الاشتغال بالآخر فهذا يدل على انه ليس لكل واحد
اصل ومبدا على حدة لما بينا بل ها هنا مبدا واحد هو مجمع هذه القوى وكلها
يؤدى اليه وايضا ان استعمل احديها عطل الاخرى قوله لان كل قوة فيفعلها
خاص بالشى الذى قبل انه قوة له معناه ان لكل قوة من هذه القوى فعل خاص لاجل
الاله والغضب بما هو غضب لا يحس بما هو قوة الحس لا يغضب فهذه قوى
مختلفة الافعال لكن لها مبدا واحد هو النفس الناطقة قوله وايضا فانا نقول
لما احسسنا بكذا غضبنا ويكون هذا الكلام حقا فيكون شى واحد هو الذى احس
وغضب هذا حجة اخرى على ان مبدا هذه القوى شى واحد وتقريرها هو ان
قولنا لما احسسنا بكذا غضبنا حق فهذا الذى احس هو الذى غضب فالموصوف
بهما شى واحد فهو اما ان يكون بدن الانسان او نفسه فان كان بدن الانسان فاما
ان يكون جملة اعضائه واما ان يكون بعض اعضائه فمحال ان يكون بعض اعضائه ومحال
ان يكون جملة اعضائه لان بعض الاعضاء كاليد والرجل لا مدخل له فى هذا ولا يجوز
ان يكون ببعض اعضائه لانه لا يجوز ان يكون عضو من اعضائه هذا احس وهذا غضب
وبالجملة حاصل هذا التطويل راجع الى ان الذى يحس ويغضب شى واحد اى ان
الذى يؤدى اليه الحس محسوسه هو الذى يغضب ثم قال هذا الشى اما ان كان
جسما واما ان كان نفسا فان كان جسما فاما ان يكون له ذلك بما هو جسم واما
ان يكون بما هو ذو قوة بها يصلح لاجتماع هذين الامرين وهذه القوة ليست
طبيعية فهى اذن نفس بما قال فيكون بالحقيقة والمجمع هو النفس واعلم ان الشيخ

ورع هذه القوى على اعضا البدن وقال ان محل هذه القوى ثم صرح ها هنا بانها
مجتمعة للنفس فلا ادرى كيف يكون ذلك **قال الشيخ** ويجب ان يكون تعلقه
باول عضو يتولد فيه الحيوة محال ان يحيا عضو بلا تعلق قوة نفسانية به وان يكون
اول ما يتعلق بالبدن لا هذا المبدا قوة تحدث بعده فاذا كان كذلك فيجب
ان يكون تعلق هذا المبدا هو القلب لا محالة **التفسير** قال ايده الله ان المطلوب
من هذا الكلام اثبات ان المتعلق الاول للنفس هو القلب وتقريره انه قد ثبت
ان النفس واحدة وانها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف واول عضو يتولد
من البدن هو القلب على ما عرف بالتشريح فوجب اذن ان يكون المتعلق الاول
للنفس القلب لان العضو يستحيل ان يحيى بلا تعلق قوة نفسانية به وان يكون
اول ما يتعلق بالبدن لا هذا المبدا بل قوة تحدث بعده معناه ان المتعلق الاول بالبدن
ليس النفس بل قوة تحدث بعده ويعنى به القوة الحيوانية فانها من الفيلسوف ارسطاطاليس
وانه يخالف استاذه افلاطون فى هذه المسئلة **قال الشيخ** وهذا الراى يخالف
من الفيلسوف لراى الالهى افلاطون وفيه موضع الشك هو انا نجد القوى
النباتية يكون فى النبات ولا نفس حيوانية له ولا نفس ناطقة ويكون معا فى الحيوان
والنفس ناطقة فاذن كل واحد منها قوة اخرى غير متعلقة بالاخرى **التفسير** قال ايده الله
هذه شبهة من جعل النفوس ثلثة وتقريرها هو انا نجد النبات وله النفس النباتية
دون الحساسة والحيوان وله النفس النباتية والحساسة دون الناطقة وهذا يدل على
انها امور متغايرة ولا يتعلق لواحدة منها بالاخرى لانها لو كانت واحدة لامتنع
حصول واحد منها الا عند حصول كلها ولما ثبت تغايرها واستغنا كل واحدة
منها عن الاخرى ثم وجدناها مجتمعة الا انا علمنا انها نفوس متغايرة تعلقت ببدن
واحد **قال الشيخ** والذى يجب ان يعرف حتى ينحل به هذا الشك ان الاجسام العنصرية
يمنعها صرفية التضاد عن قبول الحيوة وكلما امعنت فى هدم طرفى التضاد ورده
الى التوسط الذى لا ضد له جعلت تقرب الى شبه بالاجرام السماوية فتستحق بذلك
القدر قبول قوة محيية من المبدا المفارق المدبر ثم اذا ازداد قربا من التوسط ازداد
قبول الحيوة حتى يبلغ الغاية التى لا يمكن ان يكون اقرب منها الى التوسط واهدم
للطرفين المتضادين فتقبل جوهرا مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما
قبلت الجواهر السماوية واتصلت به فيكون ح ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث
فيه منه ومن هذا الجوهر ومثال هذا من الطبيعيات ليتوهم مثال الجوهر المفارق نارا
بل شمسا ومثال البدن جرم ما يتاثر عن النار فليكن كرة ما ولكن مثال النفس

النباتية تسخينها اياه ومثال النفس الحيوانية انارتها فيها ومثال النفس الانسانية اشعالها
فيها نارا فيقول ان ذلك الجسم المتاثر كالكرة ان كان ليس بصفة حتى ذلك المؤثر فيه
تقبل اضائته وانارته ويستعمل شى منه عنه ولكن وضعا تقبل تسخينه فلم تقبل غير ذلك
فان كان وضعه وضعا تقبل تسخينه ومع ذلك فهو مكشوف له او مستشف او على نسبة
اليه يستنير عنه باستنارة قوية فانه يسخن منه ويستضى معا ويكون الضوء الواقع فيه منه هو
مبدا ايضا مع ذلك المفارق لتسخينه فان الشمس انما تسخن بالشعاع ثم اذا كان الاستعداد
اشد وهناك ما من شانه ان يشتعل عن المؤثر الذى من شانه ان يحرق بقوته او شعاعه
اشتعل فحدثت الشعلة جرما شبيها بالمفارق من وجه ثم تلك الشعلة ايضا يكون مع المفارق
علة للتنوير والتسخين معا ومع هذا فقد كان يمكن ان يوجد التسخين وحده او التسخين
والتنوير وحدهما وليس المتاخر منها مبدا للمتقدم ثم المتقدم وكان اذا اجتمعت الجملة
يصير حينئذ كل ما فرض متاخرا مبدا ايضا للمتقدم وفايضا عنه المتقدم فهكذا فليتصور
فى القوى النفسانية **التفسير** قال ايده الله هذا هو الجواب عن هذه الشبهة قوله ان الاجسام
العنصرية فيه التضاد عن قبول الحيوة معناه ان الاجسام العنصرية ما لم يتركب ولم
يمتزج ولم ينكسر صرافتها لم تقبل الحيوة قوله وكلما امعنت فى هدم طرف التضاد معناه ان
الاجسام العنصرية كلما كانت ابعد عن التضاد واقرب الى الاعتدال كانت اقبل لقوة
الحيوة لانها حينئذ حصلت مشابهة للاجرام السماوية وزداد قربها الى الاعتدال
فاذا بلغت الغاية التى لا يمكن ان يكون اقرب منها الى الاعتدال صار قابلا لجوهر يشبه
بوجه ما للجوهر المفارق كما قبلت الجواهر السماوية واتصلت به قوله فيكون حينئذ ما كان
يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر معناه ما كان يحدث قبل وجود
هذا الجوهر الشبيه بالجوهر المفارق من النبات وقوة الحيوة يحدث فيه منه ومن الجوهر المفارق
قوله ومثال هذا من الطبيعيات اعلم ان المقصود من هذا ليس اثبات امر عقلى معين
وانما الغرض منه تفهيم الكلام والجواب ان النفس الناطقة مخالفة بالماهية للنفس النباتية
الحيوانية لكنها مشاركة لهما فى التغذية والاحساس والتحريك بالارادة ويجوز اشتراك
المختلفات فى الماهية فى اللازم وهذا المثال انما ذكر لايضاح هذا الكلام وتفهيم الامر
امر معين **قال الشيخ** **فصل فى خروج العقل النظرى الى الفعل** قد وضح لنا ان وجود النفس
مع البدن وليس حدوثها عن جسم بل عن جوهر هو صورة غير جسمية فنقول ان القوة
النظرية فيه ايضا تخرج من القوة الى الفعل بانارة جوهر هذا شانه عليه وذلك لان
الشى لا يخرج بذاته من القوة الى الفعل لا بشى مفيد الفعل وهذا الفعل الذى مفيده
هو صور المعقولات فاذن ها هنا شى مفيد النفس ويطبع فيه من جوهره صور المعقولات فذات

هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات فهذا الشيء اذن بذاته عقل ولو كان بالقوة عقلا لاستند الى
الى غير نهاية وهذا محال او وقف عنده شيء هو بجوهره عقل وكان هو السبب لكل ما هو
بالقوة عقل في ان يصير بالفعل عقلا وكان يكفي وحده سببا لاخراج العقول من القوة
الى الفعل وهذا الشيء يسمى بالقياس الى العقول التي بالقوة وتخرج منه الى الفعل عقلا
فعالا كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس اليه عقلا منفعلا ويسمى الخيال بالقياس اليه
عقلا منفعلا اخر ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلا مستفادا التفسير قال ايده الله
الغرض من هذا الكلام اثبات الفعال الذي يخرج النفس الناطقة من القوة الى الفعل
في المعقولات وتلخيصه من وجهين احدهما انه قد ثبت ان النفس حادثة مع
حدوث البدن وكل حادث فلا بد له من مؤثر وهذا لا يخلو ذلك المؤثر اما
ان يكون جسمانيا او جسما ومحال ان يكون جسما والا لكان كل جسم كذلك ومحال ان
يكون جسمانيا لان الجسماني انما يفعل بمشاركة الجسم بطل هذان القسمان ثبت ان
المؤثر في وجود النفس موجود مجرد والوجه الثاني ان النفس الناطقة خالية عن المعارف
والعلوم في ابتداء فطرتها فاذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم بعد ان لم
يكن حاصلة فلا بد لها من مؤثر يخرجها من القوة الى الفعل لان كل ما يخرج من القوة الى
الفعل فلا بد له من سبب يخرجه الى الفعل وذلك الفعل هو افادة صور المعقولات
فيه وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل لا بالقوة اذ لو كان بالقوة لاحتاج
الى مخرج اخر ولزم اما التسلسل او الانتهاء الى مخرج هو عقل بالفعل لا قوة فيه
وذلك السبب لا يجوز ان يكون جسما لان الجسم مركب من مادة وصورة والمادة
امر بالقوة وقد قلنا ان ذلك السبب يجب ان يكون بالفعل ويجب ان يعلم
ان الجسم وما فيه لا يمكن ان يوجد شيئا لان الجسم مركب من مادة وصورة فلو اثر الجسم
لاثر بمشاركة المادة والمادة عدم والعدم لا يكون مؤثرا البتة فاذن المؤثر في وجود
النفس وفي خروجها الى الفعل من القوة النظرية لا يجوز ان يكون جسما وجسمانيا
فاذن هو جوهر مجرد وهو الفعال وانما سمي فعالا بازاء العقول الهيولانية المنفعلة
ولنرجع الى شرح المتن قوله وقد صح ان وجود النفس مع البدن معناه انه ثبت
ان النفس الناطقة حادثة فلا بد لها من مؤثر وذلك المؤثر لا يجوز ان يكون
جسما ولا قائما بجسم بل هو جوهر مجرد قوله فنقول ان القوة النظرية فيها ايضا
تخرج من القوة الى الفعل معناه ان النفس الناطقة في اول الامر خالية عن المعقولات
لكنها بالقوة فلا بد لها من مخرج من القوة الى الفعل ولا بد ان يكون ذلك المخرج
عنده صور المعقولات حتى يفيض منه على النفس كما بينا قال الشيخ ونسبة هذا الشيء الى

النفـ

النفس التي هي بالقوة عقل والى المعقولات التي هي بالقوة معقولات نسبة الشمس الى ابصارنا
التي هي بالقوة رائية والى الالوان التي هي بالقوة مرئية فانها اذا اتصلت بالمحسوسات بالفعل
بالقوة منها ذلك الاثر وهو الشعاع عادت مرئيات بالفعل وعاد البصر رائيا بالفعل
فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح الى الاشياء المتخيلة التي هي بالقوة
معقولة بالفعل ويجعل العقل بالقوة عقلا بالفعل وكما ان الشمس بذاتها مبصرة وسبب
لان يجعل المبصر بالقوة مبصرا بالفعل كذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول وسبب لان
يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل لكن الشيء الذي هو بذاته معقول
هو بذاته عقل فان الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة وخصوصا
اذا كانت مجردة بذاتها لا بغيرها وهذا الشيء هو العقل بالفعل ايضا فاذن هذا
الشيء معقول بذاته ابدا بالفعل وعقل بالفعل التفسير قال ايده الله يجب ان يعلم ان الغرض
من ذكر هذا المثال ليس اثبات العقل الفعال لان ذلك يكون من باب التمثيل الذي
يستعمله من لا يطلب العلم والشيخ انما ذكره زيادة لايضاح الكلام فقال كما ان الشمس هي
النير الاعظم في العالم الجسماني وبسبب فيضان الانوار والاضواء منها على محسوسات
هذا العالم يقوى الابصار الظاهرة على ادراكها كذلك في العالم العقلي شيء نسبته
الى ذلك العالم نسبة الشمس الى هذا العالم فاذا وقعت اضواء المدركات العقلية
على القوى المدركة للمعقولات قويت القوة العقلية بواسطة تلك الاضواء
العقلية على ادراك العقلية فهكذا ينبغي ان يتصور المراد

تمت الطبيعيات بعون الله وحسن توفيقه

م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ المقالة الاولى من الالهيات نريد ان نحصل جوامع العلم الالهي فنقول ان كل
واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات فانما يبحث عن حال بعض الموجودات وكذلك
سائر العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر في احوال الموجود المطلق ولواحقه التي هي له
بذاته ومباديه وظاهر ان ههنا علما باحثا عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي له
بذاته ومباديه ولان الاله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس هو مبدأ الموجود
المعلول او من موجود معلول بل هو مبدأ الموجود المعلول المطلق فلا محالة ان العلم
الالهي هو هذا العلم فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل الى
حيث تبتدئ منه سائر العلوم فيكون في هذا العلم بيان مبادي سائر العلوم الجزئية
التفسير قال ايده الله المقصود اثبات موضوع العلم الالهي قد عرفت انقسام العلوم
الى الثلث اعني الطبيعي والرياضي والالهي وعرفت ان كل واحد من العلوم الطبيعي
والرياضي يبحث عن حال بعض الموجودات فالعلم الالهي يبحث عن احوال الموجود
من حيث هو موجود ويدل عليه وجهان الاول ان هذا العلم يبحث عن الاحوال التي تلحق الموجود
لذاته كما سيبين وثانيهما ان موضوع هذا العلم لا يبين فيه والا لعلم اعلى منه يبين موضوعه
فيه بل مبادي العلوم الاخر تبين في هذا العلم وح يجب ان يكون موضوع هذا العلم
بينا بذاته ولا شيء ابين من الموجود من حيث انه موجود يصلح للموضوعية فوجب ان يكون
موضوع هذا العلم الموجود من حيث انه موجود ما فان قيل لم سمي هذا العلم بالعلم الالهي
مع ان العلم بالاله تعالى من مطالب هذا العلم ولهذا امتنع كون الاله موضوعا لهذا
العلم فنسمي هذا العلم بالعلم الالهي تسمية باسم اشرف ابوابه قال الشيخ ولما كان كل ما يصح
عليه قولك انه موجود فيصح ان يقال انه واحد حتى ان الكثرة مع بعدها عن طباع الواحد قد
يقال لها كثرة واحدة فنشئ ان لهذا العلم ايضا النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد
ولهذا العلم النظر في الكثرة ايضا ولواحقها التفسير قال ايده الله معنى هذا الكلام هو ان
من جملة ما ينظر فيه هذا العلم هو الواحد ولواحقه من حيث انه واحد والكثرة ولواحقها
قوله ولما كان كل ما يصح عليه قولك انه موجود معناه ان الواحد مساو للموجود فكل
ما صح عليه انه موجود صح عليه انه واحد حتى ان الكثرة من حيث هي هي يعرض لها وحدة
فيقال هذه كثرة واحدة فان قيل الكثرة من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث
هو كثير بواحد فليس كل موجود بواحد قيل الوحدة عارضة لتلك الكثرة الا انها
عرضت لما عرضت له الكثرة مثل ان الوحدة عارضة للعشرة والعشرة عارضة
للجسم او لشيء اخر قال الشيخ ولواحق الشيء من جهة ما هو هو هي ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها

له الى ان يلحق شيئا قبله اخر او الى ان يصير شيئا اخر بعده فيلحقه فان الذكورية والانوثة
والمصير من موضع اخر بالاختيار هو يلحق الحيوان بذاته واما التحيز والتمكن والحركة والسكون فقد
يلحقه لا لذاته ولا بانه حيوان بل ذلك له بما هو جسم واما الحس والنطق فهو له بتوسط انه
حيوان ونام وانسان التفسير قال ايده الله لما ذكر ان العلم الالهي يبحث عن لواحق الموجود
من حيث انه موجود اراد ان يشرح اللواحق الذي يلحق الشيء لذاته وقد فسر هذا في
المنطق وهو الذي يلحق الشيء لا لامر اعم ولا لامر اخص بل يلحقه لما هو هو مثل الذكورية
والانوثة والحركة بالاختيار فانها يلحق الحيوان لذاته والتحيز والتمكن والحركة والسكون
يلحقه لا لذاته بل لامر اعم منه وهو الجسم وتحصيل النطق يلحق لانه حيوان ونام وانسان
واعلم ان هذا الكلام فيه اختلال والصواب ان يقال ان النطق يلحق الحيوان لامر اخص
وهو الانسان قال الشيخ ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء منها ما هو اخص منه ومنها
ما ليس اخص منه والتي هي اخص فمنها فصول ومنها اعراض التفسير قال ايده الله
لقائل ان يقول ما الفائدة في هذا التقسيم ههنا وايضا فان اللاحق للشيء خارج
عنه والفصل يجب ان يكون داخلا في ماهية الشيء وبالجملة فليطلب شرح هذا الكلام
من غيري قال الشيخ وبالفصول ينقسم الشيء الى انواعه وبالاعراض ينقسم الى اختلاف
حالاته التفسير قال ايده الله هذا الكلام حق لكنه ذكر هذا في المنطق قال الشيخ وانقسام
الموجود الى المقولات يشبه الانقسام بالفصول وان لم يكن كذلك وانقسامه
الى القوة والفعل والواحد والكثير والقديم والمحدث والتام والناقص والعلة والمعلول
ربما يجري مجرى ما يشبه الانقسام بالعوارض فتكون المقولات كانها انواع وتلك الآخر كانها
فصول عرضية او اصناف التفسير قال ايده الله الموجود له تقسيمات الاول الموجود اما
ان يكون جوهرا واما ان يكون عرضا والعرض اقسامه تسع وقد ذكر في المنطق فهذه العشرة
تسمى المقولات العشر وانقسام الموجود اليها يشبه الانقسام بالفصول وان لم يكن كذلك
اقول ان علمنا ان الموجود جنس فهذا الانقسام يكون انقساما بالفصول وان علمنا
انه ليس بجنس بل هو عارض وهو الحق لم يكن انقساما بالفصول الثاني الموجود
اما ان يكون بالفعل واما ان يكون بالقوة الثالث الموجود اما ان يكون واحدا واما ان
يكون كثيرا الرابع الموجود اما ان يكون قديما او محدثا الخامس الموجود اما ان يكون اما ان
يلاقيه بنقطة اخرى غير حدائه لاقاها خط اخر لاقاها بنقطة اخرى غير مباينة لا تخلو
اما ان تباين النقطتان عن جهتيها فيكون المتوسط الذي يلاقيهما ايتان لا تلاقيان
منقسما بينهما وقد فرض غير منقسم واما ان يكون النقطتان متلاقيتان وتلاقيا
فيكون ذاتها سارية في ذات كل واحدة منها وذاتها متحاذية عن المحطين فذاتاهما

متجزئة منقطعة عن الخطين والخطين ينقطعان غير الاوليين هما نهايتاهما وفرضناهما
ثانيهما هذا خلف فيكون اذن ذلك الجوهر غير متجزئ متفرد بل طرفا الخط فيكون نقطة لكن النقطة
نوعية قائمة في جسم اي مادية الامادية للجسم واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة بل كان هو الجوهر
المعقول لم يحل اما ان يحل في المقدار المحصور دفعة او تحرك اليه على الاتصال وان حل فيه المقدار دفعة
ففي آن انضاف المقدار اليه يكون قد صار فيه المقدار حيث انضاف اليه فيكون ما حل صادفه وهو في الحيز
الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه غاب اذ لا يكون محسوسا وقد فرض غير متحيز البتة هذا خلف
او يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار لان المقدار يوافقه في حيز مخصوص واما ان
كان قبوله للمقدار لا دفعة بل على انبساط فكلما من شانه ان ينبسط فله جهات وذلك ما له جهات فهو ذو وضع
وحيز فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع له ولا حيز هذا خلف والذي اوجب هذا
كله فرضنا انه تفارق الصورة الجسمية فممتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية فكيف يكون
ذات لا حيز لها بالقوة ولا بالفعل تقبل الكم وينبسط فيه فتبين ان المادة لا تبقى مفارقة بل وجودها
وجود ما بل لا تتغير كان ان وجود العرض وجود مستقل لا غير التفسير قال ايده الله الغرض من هذا الكلام
اثبات الهيولى وسيجيء خلوها عن الصورة الجسمية وقد ذكر في هذا المطلوب حججا الحجة الاولى
هو انه لو خلت الهيولى عن الصورة الجسمية بعد ان كانت موجودة بالفعل فاما ان يكون
لها وضع واما ان لا يكون والقسمان ممتنعان فيمتنع خلوها عن الصورة الجسمية وانما قلنا
ان القسم الاول ممتنع لانها لو كانت ذات وضع فاما ان تنقسم واما ان لا تنقسم ومحال ان
تنقسم لانها ح يكون ذات مقدار فيكون جسما وقد فرضت انها ليست كذلك هذا خلف
ومحال ان لا تنقسم البتة لانها ح يكون نقطة وكانت ذات وضع فيمكن ان ينتهي اليها خطان
وح لا يخلو اما ان يكون تلك النقط وهي منفردة متجاورة فيها ايضا منفردتان لكن للخطين نهايتان
فلها نقطتان غيرها والكلام فيهما كالكلام في الاولى ويقضي ذلك الى ان لا يوجد في
الخط المتناهي نقطة اصلا فيثبت ان الهيولى لو كانت خالية عن الصورة لاستحال ان يكون ذات
وضع ويكون اليها اشارة وانما قلنا انها يستحيل ان لا يكون ذات وضع لانها لو كانت كذلك
فاذا فرضنا ان المقدار حل فيها فاما ان يحل فيها دفعة واما ان يحل فيها على اتصال وتدريج
ومحال ان يحل دفعة لان المقدار حين صادفها حيث انضاف اليها لا محالة صادفها وهي في حيز
فيكون ذلك الجوهر متحيزا هذا خلف ومحال ايضا ان يحل فيها المقدار على انبساط وتدريج
لان كل ما شانه ان ينبسط فله جهات وكل ما له جهات فهو ذو وضع فهذا الجوهر ح يكون ذا وضع وقد
فرض غير ذي وضع هذا خلف ولما بطل القسمان تعين ان الهيولى لا تعرى عن الصورة
الجسمية فقط الحجة الثانية قال الشيخ وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون وجودها وجودا بالفعل
فيكون دائما قابلة لشيء واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يقبل فيكون بوجودها الخاص

المتقدم غير ذات كم وقد قامت غير ذات كم فيكون المقدار الجسماني عرض لها او صير ذاتها بحيث لها بالقوة
اجزاء وقد تقومت جوهرا في نفسها غير ذي حيز باعتبار نفسها البتة لعدم الامتداد في حيز نفسها فيكون
ما هو متقدم بانه لا حيز له يعرض له ان يبطل عنه ما يتقدم به بالفعل لورود عارض عليه فيكون حسبه كالة
منفردة صورة عارضة بها يكون واحدة بالقوة والفعل وصورة اخرى عارضة لها يكون غير واحدة
بالفعل فيكون بين الامرين شيء مشترك هو قابل للامرين من شانه ان تصير مرة بحيث قوته
ان ينقسم ومرة في قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فليفرض الآن
هذا الجوهر قد صار بالفعل اثنين ولكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمه ان يفارق الصورة
الجسمانية فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة
والفعل والمفروضة بعينه لم ينقسم الا انه ازيل عنه الصورة الجسمانية حتى بقي جوهرا واحدا بالقوة
والفعل فلا يخلو اما ان يكون هذا الذي بقي جوهرا او هو غير جسم بعينه مثل جزؤه والذي في
ذلك او يخالفه وان خالفه فلا يخلو اما ان يكون لان هذا بقي وذاك عدم او بالعكس او كلاهما بقيا
ولكن يختص بهذه الكيفية او صورة لا توجد كذلك او يختص بالمقدار فان بقي احدهما وعدم
الآخر والطبيعة واحدة متشابهة وان اعدم احد جاريي الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم ذلك
بعينه الآخر وان اختص بهذه الكيفية واحدة والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقته
الصورة الجسمانية ولم يحدث مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الآخر كذلك
فان قيل ان الاوليين وهما اثنان تحد ان فيصيران واحدا فيقال ان من المحال ان تتحد جوهران
لانهما ان اتحدا وكان كل واحد منهما موجودا فهما اثنان لا واحد تاما واما ان يكون ناقصا
وان دثر الموجود اما ان يكون علة واما ان يكون معلولا وللمعدوم نقيض آخر لكن هذا القدر كان
ههنا ولكنك ان هذا الانقسام انقسام بامور عارضة مزوله فيكون المعدولات كانها انواع مثلك
الاجزاء الا انها فصول عرضية او اصناف معناه ان الانقسام بالمقولات اذا كان انقساما
بالفصول كانت المقولات كانها انواع وهذا العجب منه لان الفصل كيف يكون نوعا
فان النوع ما يتركب من الجنس والفصل كيف وانهم قالوا المقولات العشر اجناس عالية فقوله
كانها فصول عرضية هذا فيه مناقض لان الفصول يجب ان يكون داخلة في الماهية والعرضي
يجب ان يكون خارجا فكيف يمكن الجمع بينهما قال الشيخ ولذلك ايضا للواحد اشياء
يقوم مقام الانواع واشياء تقوم مقام الاصناف واللواحق التفسير قال ايده الله
معناه كما ان للموجود انقسام الى اشياء تقوم مقام الانواع واشياء تقوم مقام الاصناف
كذلك للواحد الذي يرادفه اشياء تقوم مقام الانواع واشياء تقوم مقام الاصناف
قال الشيخ وانواع الواحد بوجه التوسع الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد
بالعرض والواحد بالمساواة في النسبة والواحد في النسبة والواحد بالعدد التفسير

اعلم ان الواحد ثمانية اقسام الواحد الحقيقي والواحد بالاتصال والواحد بالارتباط والواحد
بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالاضافة والواحد بالموضوع قال الشيخ ولواحقه المشابهة
والمساواة والمطابقة والمجانسة والمشاكلة والهوهو التفسير لما ذكر ما يجري مجرى الانواع ذكر ما يلحق
الواحد وهي هذه الامور التي ذكرها وسيأتي شرحها ان شاء الله تعالى قال الشيخ وانواع الكثير مقابلات
لذلك ولواحقه الغيرية والمقابلة واللامشابهة واللامساواة واللامجانسة واللامشاكلة فيبحث عن
احوال هذه وحدودها وحدود ما وما الذي يعرض لها بالذات التفسير لما كان الكثير يقابل الواحد فانواعه
ايضا انما تقابل انواع الواحد ولواحقه ايضا تقابل لواحق الواحد وسيأتي البحث التام عنه ان
شاء الله تعالى قال الشيخ فنقول ان الموجود لا يمكن ان يشرح بغير الاسم لانه مبدأ اول لكل شرح ولا شرح له
بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء التفسير لما كان موضوع هذا العلم الموجود شرع في البحث عن ماهيته
ومقصوده ان تبين ان الموجود غني عن التعريف وان تصوره بديهي لا يتوقف على تصور شيء اخر سوى ما
اليه نعم يمكن ان ينبه عليه بعلامة منبهة واحتج عليه بانه مبدأ لكل شيء فلا شرح له قوله بل صورته تقوم في
النفس بلا توسط معناه ان ماهية الموجود متصورة تصورا اوليا ولابد من تقرير هذين المقامين الاول
ان الموجود مبدأ لكل شيء بيانه ان الموجود المطلق جزء من الموجود الخاص فالموجود الخاص يتوقف
تحققه على الموجود المطلق فثبوته مبدأ المقام الثاني وهو ان الوجود اولي التصور وهو ان كل احد يعلم
بالبديهة وجوده ولما كان الوجود جزءا من وجوده كان الوجود اولى ان يكون بديهيا قال الشيخ
وهو ينقسم في القسمة الى جوهر وعرض التفسير اقول الموجود بالقسمة الاولى ينقسم الى الواجب لذاته
والى الممكن لذاته والواجب لذاته هو الذي له وجود من ذاته والممكن لذاته هو الذي له وجود من غيره
والواجب لذاته لا قسمة فيه اليه بوجه اما الممكن لذاته فانه ينقسم الى جوهر وعرض قال الشيخ
واذا اردنا تحقيق الجوهر احتجنا الى ان نقدم امامه مقدمات فنقول اذا اجتمع ذاتان ثم لم يكن ذات
كل واحد منهما غير مجامعة للاخرى باسرها كحال الوتد واي خط فانهما وان اجتمعا فداخل الوتد
غير مجامع لشيء من اي خط بل انما يجامعه ببسيطه فقط فان لم يكن كالوتد واي خط بل كان كل واحد
منهما يوجد شايعا بجميع ذاته في الاخر ثم كان احدهما ثابتا بحاله مع مفارقة الاخر وكان احدهما يفيد
المعنى به بعض الشيء موصوفا بصفة والاخرى مستفيدا لها فان الثابت والمستفيد كذلك يسمى محلا والاخر
يسمى حالا فيه ثم اذا كان المحل مستغنيا في قوامه عن الحال فيه فانما نسميه موضوعا له وان لم يكن مستغنيا
عنه لم نسميه موضوعا بل ربما سميناه هيولى وكل ذات لم تكن في موضوع فهو جوهر وكل ذات
قوامه في موضوع فهو عرض التفسير لما قسم الموجود الى الجوهر والعرض اراد ان يحقق الجوهر والعرض
وتلخيص كلامه هو ان نقول كون الشيء في الشيء يكون على وجهين احدهما ان لا يكون كل واحد منهما
شايعا في الاخر ككون الوتد في اي خط فانهما وان اجتمعا بالتداخل لكن الوتد غير شايع في اي خط
وانما يلاقيه ببسيطه وثانيهما ان يكون كل واحد منهما بجميع ذاته شايعا في الاخر ومع ذلك يكون احدهما

ثابتا

ثابتا بحاله مع مفارقة الاخر ويكون احدهما ناعتا والاخر منعوتا ح فتسمى الناعت والمنعوت محلا
والاخر حالا ثم المحل ان كان مستغنيا عنه في قوامه فانه يسمى ذلك المحل موضوعا والحال فيه
عرضا وان لم يكن مستغنيا عنه بل يكون متقوما به فانه يسمى المحل مادة وهيولى والحال صورة
فالجوهر هو الجوهر لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع قال الشيخ وقد يكون الشيء في المحل
ويكون مع ذلك جوهرا لا في موضوع اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوما به ليس متقوما
بذاته بل متقوما به ونسميه صورة واما اثباته فعند ما ياتيك من بعد التفسير قد يكون الشيء جوهرا
ومع ذلك يكون في محل فان الصورة جوهر ومع ذلك فهي في محل وهو الهيولى كما سياتي
بيانه ان شاء الله تعالى   وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو اما ان لا يكون في محل اصلا او يكون
في محل لا يستغنى في القوام عنه وذلك المحل فان كان في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل فانما نسميه صورة مادية
وان لم يكن في محل اصلا فاما ان يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه او لا يكون فان كان محلا بنفسه فانما نسميه الهيولى المطلقة وان
لم يكن فاما ان يكون مركبا مثل اجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية واما ان لا يكون ونحن نسميه صورة مفارقة
كالعقل والنفس واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع فانما نسميه عرضا   لما حقق الجوهر اراد ان يقسم
الجوهر الى الجواهر الخمسة اما وجه هذا التقسيم فهو ان ما ليس وجوده في موضوع اما ان لا يكون وجوده
في محل اصلا واما ان يكون وجوده في محل واما ان يكون هو في ذاته محلا لحلول شيء اخر فيه واما ان لم يكن
فان كان محلا لحلول شيء اخر فيه فاما ان يجوز فيه تركيب ويكون منقسما في ذاته واما ان لا يكون فان لم يكن
وجوده في محل ولم يكن هو في ذاته محلا لشيء اخر فاما ان يكون له علاقة تصرف في المحل المنقسم بالتحريك
او لم يكن فانقسم الجوهر الى خمسة اقسام احدها الذي وجوده في محل يتقوم به ذلك المحل وهو الصورة
اما طبيعية واما جسمية والثاني الذي ليس وجوده في محل ويكون هو في ذاته محلا منقسما وهو الجسم والثالث
الذي ليس وجوده في محل ويكون هو في ذاته محلا لا تركيب ولا انقسام فيه وهو الهيولى والرابع
الذي ليس وجوده في محل وليس هو في ذاته محلا وله علاقة تصرف في المحل بالتحريك وهو النفس
والخامس الذي ليس وجوده في محل وليس هو في ذاته محلا ولا له علاقة التصرف في المحل وهو
العقل قوله واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع فانما نسميه عرضا فهذه وقع اجنبيا عن هذا
الموضع وقد ذكرناه في موضعه   ومادة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية ولو كانت تخلو عن
الاقطار لكانت ح غير ذي الكمية وكانت غير متحيزة الذات فاتجه عليه اي لا يكون في قوتها ان تحتاج الى
حتى يكون جوهرا مقدارا فما كان يمكن ان يجعلها مقدارا لان الغير المتحيز لا يطابق المتحيز وهذا
مبدأ للطبيعيات   المدعى ان الهيولى الاولى غير خالية عن الصورة الجسمية واعلم ان هذه المسألة
من تفاريع اثبات الهيولى واذا كان كذلك وجب ان لا يتقدم اثباتها على اثبات الهيولى
فلا ادري لم فعل كذلك   ونبين هذا المعنى شرحا فنقول ان الجسم ليس هو جسما
بان فيه بالفعل ابعادا ثلثة وانه ليس يجب ان يكون في كل جسم نقطة او خطوط بالفعل لانه

بل ان يعقل الجسم جسما وهو كرة لا قطع فيه البتة بالفعل والخطوط والنقط وسطوح ولكنا يجب ان
يكون ابعاد ثلثة فيه متعينة من اطراف متعينة ودون غيرها اللهم الا ان يعرض مع شرط زائد
على الجسم مثل تحرك او مماسة واما السطح فليس هو داخلا في حد الجسم من حيث هو جسم
وليس التناهي داخلا في ماهية الجسم بل هو من اللواحق التي يلزمه ويصح ان يعقل ماهيته
وحقيقته وتثبت في النفس دون ان يعقل متناهيا بل انما يعرف بالبرهان متناهيا والنظر
بل الجسم انما هو جسم لانه بحيث يصح ان يعرض فيه ابعاد ثلثة كل واحد منها قائم على الاخر ولا يمكن
ان يكون فوق ثلثة فالذي يعرض اولا هو الطول والقائم عليه هو العرض والقائم عليهما في الحد
المشترك هو العمق وليس يمكن غيره فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم وهذا المعنى منه هو
صورة الجسمية واما الابعاد المتحددة التي يقع فيه فليست صورة له بل هي من باب الكم وهي لواحق كانت مقومة
والصورة جسمانية لا تزول عنه وله مع ذلك ابعاد وتحدد بها نهاياته وشكله ولا يجب ان يثبت
شيء منها له بل مع كل تشكل يتحدد عليه ويبطل كل متحدد كان فيه وكل مقدار ممتد مفروض كان
فيه فاذن هذا غير الاول لكنه ربما اتفق في بعض الاجسام ان يكون هذه الابعاد المتحددة لازمة لا تفارق
ملازمة اشكالها وكما ان الشكل لاحق فكذلك ما يتحدد بالشكل كما ان ملازمة الشكل لا يدل
على انه داخل في تحدد جسميته كذلك ملازمة هذه الابعاد المتحددة والمعنى الاول هو الصورة
الجسمية وهو موضوع لصناعة الطبيعيين او داخل في موضوعها والمعنى الثاني هو الجسم الذي
من مقولة الكم وهو موضوع لصناعة التعاليميين او داخل في موضوعها وعارض للجواهر الجسمانية
وليس مما يتقدم بذاته ولا المعنى الاول ايضا فان ذلك يتقدم في مادة وهذا في موضوع
اي ان ذلك صورة وهذا عرض المقصود من الكلام بحثان احدهما في تحقيق ماهية
الجسم المشهور ان الجسم هو الطويل العريض العميق فهذا باطل لان الجسم ليس جسما بان
فيه هذه الابعاد الثلثة لانه ليس يجب ان يكون في كل جسم نقط او خطوط بالفعل لانه يمكن
يعقل الجسم الذي هو كرة من غير قطع فيه بالفعل والخطوط والنقط وقطوع وان السطح فانه غير
داخل في حقيقة الجسم من حيث هو جسم بل من حيث هو جسم متناه والتناهي غير داخل في
حقيقة الجسم لانه يصح ان يعقل ماهية الجسم بدون ان يعقل كونه متناهيا بل الجسم انما هو
جسم لانه بحيث يصلح ان يعرض فيه ابعاد ثلثة على زوايا قائمة ولا يمكن ان يكون فوق ثلثة
والذي يعرض اولا الطول والقائم عليه هو العرض والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق وهذا
المعنى منه هو صورة الجسمية البحث الثاني في الفرق بين الابعاد المتحددة والصورة الجسمية
اما الابعاد المتحددة التي تخصيص للصورة الجسمية فهي من باب الكم وليست هي الصورة الجسمية
وتلخيص ما ذكره في هذا المطلب هو ان الجسم الواحد قد يتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء
جسميته المخصوصة فانا اذا اخذنا قطعة شمع فشكلناها باشكال مختلفة فتارة يصير طوله ازيد من

عمقه وتارة بالعكس فان جسميته باقية مع اختلاف مقاديره والباقي مغاير للمتغير الذي فالجسمية مغايرة
للمقدار قوله وليس يجب ان يكون ابعاد ثلثة فيه متعينة من اطراف متعينة دون غيرها اللهم الا ان
يعرض مع شرط زائد على الجسم مثل تحرك او مماسة معناه ان الكرة ما لم يعرض متحركة
فلا يوجد فيها خط واما المحور والقطبان والمنطقة فهي انما يعرض عند الحركة **قوله** واما الابعاد
المتحددة التي يقع فيه فليست صورة لها معناه ان الابعاد الحالة في الجسم مغاير للصورة الجسمية
قوله بل هي من باب الكم وهي لواحق لا مقومات معناه ان هذه الابعاد من باب الكم وهي غير
داخلة في حقيقة الجسم بل هي من اللواحق **قوله** وله صورة جسمانية لا يزول عنه وله مع ذلك ابعاد
يتحدد بها نهاياته وشكله المراد منه ما ذكرنا وهو ان الصورة الجسمية مغايرة لهذه الابعاد لان
الصورة الجسمية باقية مع تبدل هذه الابعاد وتغيرها قوله لكنه ربما اتفق في بعض الاجسام معناه
انه ربما يكون هذه الابعاد لازمة لبعض الاجسام كالفلك فان المقدار والشكل لا يفارقانه وباقي
الكلام ليس فيه زيادة فائدة **قال الشيخ** فنقول ان الابعاد والصورة الجسمية لا بد لها من موضوع
او هيولى تتقدم فيه اما الابعاد التي هي من مقولة الكم فامرها ظاهر فانها قد توجد وتعدم والموضوع
الموصوف بها ثابت فانها لا يثبت شيء موجود منها مع تغير الشكل والموضوع واحد واما الصورة
الجسمية فلانها اما ان يكون نفس الانفصال او يكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا يوجد الا وهي الاتصال
لازم لها فان كان نفس الاتصال فقد يوجد الجسم متصلا ثم ينفصل فيكون لا محالة هو شيء هو بالقوة
كلاهما وليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابلا للانفصال لان قابل الانفصال لا يعدم عند
الانفصال والاتصال يعدم عند الانفصال فاذن شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال
وهو بعينه قابل للاتصال فليس الاتصال بالقوة قابلا للانفصال ولا ايضا طبيعة يلزمها
الاتصال لذاتها فظاهر ان هيهنا جوهرا غير الصورة وهو الذي تعرض له الانفصال
والاتصال معا وهو مقارن للصورة الجسمية هو الذي تقبل الاتحاد بصورة الجسمية فتصير
جسما واحدا بما يقومه او يلزمه من الاتصال الجسماني واذا الصورة الجسمية بما هي الصورة
الجسمية لا تختلف فلا يجوز ان يكون بعضها قائما في المادة وبعضها غير قائم فيها فانه من
المحال ان يكون طبيعة لا اختلاف فيها من جهة ما هي تلك الطبيعة ويعرض لها اختلاف
في نفس وجودها لان وجودها ذلك والواحد متفق فان كان لم يفسد المحل بارتفاعه
فهو عرض وان فسد بارتفاعه فهو جوهر موجود لا في موضوع وان افتقر فهو طبيعة
عرض **التفسير** قال ايده الله المقصود من هذا الفصل اثبات هيولى للصورة الجسمية وتقريره
ان الصورة الجسمية اما ان يكون نفس الاتصال واما ان يكون طبيعة يلزمها الاتصال
وايا ما كان فالهيولى للصورة الجسمية ثابت اما اذا كان نفس الاتصال فلانا نجد
الجسم متصلا ثم ينفصل ويجب ان يكون هيهنا شيء قابلا لهما ثم ذلك اما ان يكون

الاتصال واما ان يكون بسبب مغاير لها وبالقدرة كليهما ومحال ان يكون القابل للانفصال
نفس الاتصال لان القابل لشي يجب ان يوجد مع المقبول والاتصال محال ان يوجد عند
الانفصال فاذن هو شي غير الاتصال وهو ايضا قابل للاتصال والانفصال وذلك هو
الهيولى فان قيل ما ذكرتم لا يدل الا على ثبوت مادة للجسم القابل للانفصال واما الجسم الذي
لا يقبل الانفصال كالفلك مثلا فما الذي يدل على ثبوت مادة له فنقول قوله الصورة الجسمية
لا بد لها من موضوع او هيولى تقدم فيه معناه ان الابعاد مفتقرة الى موضوع تحل فيه والصورة
الجسمية محتاجة الى هيولى تحل فيها وقد عرفت الموضوع والهيولى والابعاد والصورة
الجسمية والفرق بينهما واعلم ان ذكر الابعاد وقع ههنا حشوا لا فائدة فيه قوله واما
الابعاد والتي من مقولة الكم فامر ظاهر هذا الكلام قد تقدم فلا فائدة في ذكره قوله واما الصورة
الجسمية فلانها اما ان يكون نفس هذا هو المقصود في اثبات هيولى للصورة الجسمية
وقد لخصناه قوله وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة جسمية فتصير جسما واحدا بالتقدم معناه
ان الجسم يتركب من هذه المادة والصورة الجسمية فيصير ذلك المركب جسما واحدا قوله
واذا الصورة الجسمية بما هي صورة جسمية لا تختلف فلا يجوز ان يكون بعضها قائما بهذا
هو الجواب عن السؤال الذي ذكرناه فلا نعيده قال الشيخ ويقول ان تلك المادة ايضا لا يجوز
ان يفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل لانها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما
ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها ح او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان
يمكن ان ينقسم فهي لا محالة ذات مقدار وقد فرضت لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم
ولها وضع فهي لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهي اليها خط ولا يجوز ان يكون منفردة الذات
متحيزة بها لان الخط اذا انتهى اليها لم يحل الفقير وايضا فلانه يختص لا محالة بحيز من الاحياز
وليس له حيز خاص به بما هو جسم اذ الامكان كل جسم كذلك فهو اذا لا محالة يختص
بصورة ما في ذاته وهذا بين الفقير هذه حجة اخرى على انه لا يجوز تعري الهيولى عن
الصورة الجسمية وتقريرها انها لو خلت عن الصورة الجسمية فاذا لحقت بها الصورة
الجسمية فاما ان يحصل في جميع الاحياز وهو محال او لا يحصل في حيز وهو محال ايضا
والا لم تحصل واما ان يحصل في حيز معين مرجح لا بد وان يكون مخصصا بمعنى وذلك
قال الشيخ وايضا فانه اما ان يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات كالفلك فيكون
لصورة ما صار كذلك لانه بما هو جسم قابل لها واما ان يكون قابلها بسهولة او بعسر
واي شي ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات فاذا المادة الجسمية لا يوجد
مفارقة للصورة فالمادة انما يقوم بالفعل بالصورة فاذا وجدت في التمام مفارقة
لها عدمت الفقير المقصود من هذا الكلام اثبات الصور النوعية وتخصيصها ان الجسم

لا يخلو اما ان يكون قابلا لها وذلك اما ان يكون بسهولة او بعسر واما ان يكون غير قابل لها
واياما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات قوله فاذا المادة الجسمية لا يوجد
مفارقة للصورة لما فرغ من ذكر البراهين ذكر النتيجة وهي ان المادة لا يفارق الصورة
وانها لا يتقوم بالفعل الا بالصورة قال الشيخ فصل في تقدم الصورة على المادة في
مرتبة الوجود فالصور اما صور لا يفارق المادة واما صور يفارقها المادة ولا يخلو المادة
عن مثلها والصورة التي يفارقها المادة اي عاقب فان معقبها فيها يستبقيها بتعقب
تلك الصورة فيكون الصورة من وجه واسطة بين المادة والمبقي والواسطة في
التقديم او لا يتقدم ذاته ثم يتقدم بغيره وهي العلة الموثرة من المبقي في البقاء وان
كانت يتقدم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها فالتقدم لها من الاوايل اولا وان كانت
فانه لا بتلك العلة بل لنفسها ثم يتقدم المادة بها فذلك اظهر فيها واما الصورة التي
لا يفارق فلان المادة عليها في اثبات من المادة وان خصصت بها العلة انا دفعها
اياها ولو كان لها تلك الصورة لذاتها لكان كل مادة جسمانية كذلك فاذن تلك
العلة تعقبها لها ولولا هذه الصورة لكانت اما تلك موجودة بصورة اخرى
او تعدم فاذن معقبها هو هذه الصورة تعقبها بها كما في الاولى كانت فاذن الصورة
اقدم من الهيولى الفقير عادة الشيخ في سائر الكتب جارية بانه كان يثبت بعد اثبات
امتناع خلو الهيولى عن الصورة امتناع خلو الصورة ايضا عن الهيولى الا انه لما
كان يمكن ان يتعرف هذا من دلائل امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية لا جرم
لم يذكر هذا المطلوب مفردا واعلم ان المقصود من هذا الكلام اثبات تقدم الصورة
على الهيولى وتلخيصه وهو ان الصور ينقسم الى قسمين احدها لا يفارق المادة
التي كصور الافلاك وثانيها يفارقها الى معاقب بتبدل صور العناصر للصورة
تقدم على المادة بوجه ما والمقصود من هذا الكلام اثبات هذا المطلوب وبيان
ذلك فهو ان المادة مفتقرة الى الصورة لانها اذا فارقت المادة لم يبق المادة
موجودة لما بينا ان المادة لا تخلو عن الصورة فاذن الصورة علة للهيولى سابقة عليها
ثم انها لا تخلو اما ان يكون علة مطلقة للهيولى واما ان يكون آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم
الهيولى بها مطلقة او يكون شريكة لمقدم باجتماعهما يتقدم الهيولى ومحال ان يكون
الصور علة مطلقة لوجود الهيولى لا الات ولا متوسطات مطلقة اما الصور التي تعاقب
المادة فلان الهيولى موجودة تارة وهذه الصور متبدلة متغيرة والمتغير لا يكون علة للباقي
وانما قلنا ان الهيولى مستمرة باقية لانها لو عدمت لافتقرت الى هيولى اخرى
ولزم التسلسل واما الصور التي يصحبت الهيولى ولا يفارقها البتة فلانها لو كانت

علة للهيولى مطلقا لكانت سابقة عليها مطلقا ولكانت الاشياء التي هي علل في جميع
الصورة ولوجودها سابقة ايضا عليها وليس كذلك اذ التناهي والشكل من الامور
التي لا يوجد الصورة الجسمية الا بها او معها والهيولى سبب لها ولما بطل كون
الصورة علة مطلقة للهيولى ولا واسطة ولا آلة مطلقة ثبت انها ملزوم شريكة
لمقوم تتقوم بها المادة ولنرجع الى شرح المتن قوله فالصور اما صور لا يفارق
المادة واما صور يفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها معناه ما ذكرنا ان الصور
ينقسم الى ما لا يفارق المادة كصور الافلاك والى ما يفارقها كصور العناصر قوله
والصور التي يفارقها الى عاقب فان معقبها فيها يستبقيها بتعقب تلك الصورة معناه
انه لما ثبت ان الهيولى لا يقوم الا بالصورة فاذا زالت الصورة عنها فواهب الصورة
يستبقيها بتعقب صورة اخرى فيها قوله فيكون الصور من وجه واسطة بين المادة والمستبقي
معناه ان المعقب اذا استبقى المادة بتعقب الصورة كانت الصورة واسطة بين المادة
والمستبقي قوله والواسطة في التقويم اولا يتقوم ذاته ثم يتقوم به غيره معناه ان الواسطة
يتحقق اولا ثم يتحقق به غيره قوله وهي العلة القريبة من المستبقي مع اليقاف ان الصورة علتها
قريبة لبقاء المادة قوله فاذا كانت تتقدم بالعلة المستبقية معناه اذا كانت المادة تتقدم بالعلة
المستبقية لها بواسطة الصورة فيتقدم وجود الصورة اولا ثم العلة المستبقية وان لم يكن وجودها
من العلة بل يتبعها ثم يوجد المادة بها فان تقدمها على المادة اظهر قوله واما الصورة التي لا يفارق
فلا فصل للمادة عليها في الثبات فالمراد منه ان الصورة التي لا يفارق المادة مع المادة بينا وبيان
في الثبات ولا ادري مع الغرض من هذا قوله ثم المادة انما خصصت بها لعلة انما وبها ايا ما معناه
ان اختصاص تلك الصورة بتلك المادة لعلة اقتضت تلك الصورة قوله ولو كان لها
تلك الصورة لذاتها لكان كل مادة جسمانية كذلك معناه ان تلك الصورة لو اقتضت اختصاصها
بتلك المادة لنفسها لا لامر خارج لكان كل جسم كذلك لكنه ليس كل جسم كذلك قوله
فاذن تلك العلة ان بعينها بها معناه ان العلة المفيدة للصورة يقوم المادة بتلك الصورة
قوله ولولا هذه الصورة لكانت اما ان تكون موجودة بصورة اخرى او بعدم المراد منه
بيان احتياج مادة الصورة التي لا يفارق اليها لانها لولا تلك الصورة لكانت تلك
المادة يكون باقية بصورة اخرى او صارت معدومة وكلا الامرين ممتنعان قوله فاذن
معيدها بهذه الصورة يقيمها بها كما في الاول كانت معناه ان العلة المفيدة للصورة يقيم
مادتها بتلك الصورة كما انها يقيم المادة بالصورة المفارقة الى بدل قوله فاذن الصورة
اقدم من الهيولى هذا نتيجة ما ذكر قال الشيخ ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة
بالقوة وانما تصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل وما بالقوة محله المادة

فيلزم

فيلزم المادة هي التي يصح فيها ان يقال لها انها في نفسها بالقوة يكون موجودة وانها بالفعل
بالصورة والصورة وان كانت لا يفارق الهيولى فليست يتقوم بالهيولى بالعلة المفيدة
لها للهيولى وكيف يتقدم والصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها والعلة لا يتقدم بالمعلول
التفسير هذا الكلام يصلح جوابا لسؤال مقدر وذلك ان يقال لا يجوز ان يكون الصورة
موجودة بالقوة وانما يخرج الى الفعل بواسطة المادة والجواب من وجهين احدهما ان
المادة هي التي يصح فيها ان يقال لها انها في نفسها بالقوة وانما يخرج الى الفعل بواسطة
الصورة لان المفهوم من المادة هو القابل فحسب وثانيهما ان الصورة التي لا يفارق
الهيولى لا يجوز ان يقال ان الهيولى علة لها لما ثبت انها علة للهيولى والمعلول لا يكون
علة لعلته قال الشيخ ولا شيئان اثنان يتقدم احدهما بالآخر بان كل واحد منهما يفيد الآخر
وجوده وقد بان استحالة هذا التفسير المقصود من هذا الكلام بيان ان كل واحد من الهيولى
والصورة لا يجوز ان يكون علة لوجود الآخر لانه يلزم منه الدور وهو محال قال الشيخ ويتبين
ذلك الفرق من الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في هيولى
لا ان علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد الا مع المعلول لا ان علة وجود
العلة هي المعلول او كونه مع المعلول بل كما ان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم منها
ان يكون المعلول لا يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم
منها ان يتقوم شيئا وذلك الشيء مفارق لذاتها فكان ما يتقوم شيئا بالفعل ويفيده الوجود
منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه مثل الجوهر للعرض
والمزاج التي يلزمها وبين هذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة ما يوجد اما
الحادثة فذلك ظاهر فيها واما الملازمة للمادة مثل الهيولى الجسمانية التي خصصت بها
العلة وسنبين هذا اظهر في مواضع اخرى ومحله هذه مباد للطبيعيات التفسير الغرض
من هذا الكلام اثبات الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة
لا يفارق الهيولى لا ان الهيولى علة لوجودها ولا كونها في الهيولى علة لوجودها بان
المعلول لا يفارق العلة وليس علة لها فما يتقوم الصورة امر مباين لها ومفيد
لوجودها وما يتقوم الهيولى امر ملاق والصورة قوله وبين بهذا ان كل صورة توجد في
مادة مجسمة فعلة هذا الكلام قد تلا فائدة في اعادتها قال الشيخ فاولى الاشياء بالوجود
هي الجواهر ثم الاعراض والجواهر التي ليست باجسام اولى الجواهر بالوجود الا الهيولى
لان هذه الجواهر ثلثة هيولى وصورة ومفارق للجسم ولا جسم ولا بد في وجوده
لان الجسم واجزاءه معلولة وينتهي الى جوهر هو علة غير مفارقة بل مفارقة البتة فاول
الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم ثم الصورة ثم الجسم

الهيولى وهي ان كانت سببا للجسم فانها ليست بسبب يعطي الوجود بل هي محل الشيء الوجود
وللجسم وجود بازيادة وجود الصورة فيه التي هي اكمل منها ثم العرض وفي كل طبقة من
هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود التفسير لعل المقصود من هذا الكلام
اثبات ان الوجود غير مقول على ما تحته قول الجنس لانه غير مقول على ما تحته بالتساوي وبيان
ذلك هو ان الجوهر اولى بالوجود من العرض والجواهر التي ليست باجسام اولى بالجواهر
بالوجود سوى الهيولى والجواهر التي ليست باجسام هي الهيولى والصورة والجوهر المفارق
قوله لابد من وجود علة للجسم واجزائه معلولة معناه انه لابد من وجود المفارق لان
الجسم واجزاءه معلولة على ما ثبت وعلة الاجسام لا يكون جسما والا لزم الشيء علة
لنفسه فاذن لابد من جوهر مفارق يكون علة للمفارقات وهذا الكلام لا يليق بهذا الموضع
قوله فاول الموجودات في استحقاق الوجود الواجب لذاته ثم الجواهر المفارقة
ثم الصورة ثم الجسم ثم الهيولى وهي وان كانت سببا للجسم فانها ليست بسبب
يعطي الوجود وهذا الكلام جواب عن سؤال وذلك ان يقول الهيولى سبب للجسم
والسبب اولى باستحقاق الوجود من المسبب فالهيولى اولى بالوجود من الجسم وجوابه
ان الهيولى ليست سببا فاعلا للجسم بل هي قابل فقط وللجسم وجود الهيولى
مع زيادة وجود الصورة التي هي اكمل منها قوله ثم العرض معناه ثم العرض اولى بالوجود ثم الاعراض
ترتيب في الوجود قال الشيخ واما انواع المفردات فقد شرحنا حالها في المنطقيات بنوع لا يحتمل هذا
الموضع زيادة عليه التفسير بعضهم اورد كتاب المقولات في المنطقيات وبعضهم اورده في الالهيات
ووجه ايراده في المنطق هو ان المقصود معرفة تركيب علوم او ظنون يتوصل بها الى
علوم او ظنون غير حاصلة ولا شك ان معرفة التركيب متوقفة على المفردات فلهذا وجب
الابتداء بذكر المفردات ثم بالتركيب الاول وهو التركيب الخبري ثم بالتركيب الثاني وهو
التركيب القياسي ووجه ايراده في الالهي هو انه يبحث عن الحقائق الكلية والالهي
موضوع البحث عن الكليات والشيخ اورد شانه في هذا الكتاب في المنطق وذكر
اخرى منها في الالهيات قوله شرحنا حالها في المنطقيات بنوع لا يحتمل هذا الموضع زيادة
عليه المذكور منها في منطق هذا الكتاب ليس كذلك لانه لم يذكر الا شيئا يسيرا
منها قال الشيخ والكم منها ينقسم الى المتصل وقد اثبتناه في الطبيعيات حيث بينا
ان الجسم متصل وليس مركبا من اجزاء لا تتجزى واذا قد صح وجود الجسم وصح
تناهيه صح وجود السطح خط وقطع الخط نقطة والى المنفصل وهو ظاهر الوجود
حتى لا يحتاج الشرح ههنا لكان الاول في تقسيم الكم قد ذكرنا في المنطق ان الكم
ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق والتفاوت فيه فهو اما متصل وهو الذي يمكن ان

يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية للجزء الآخر وهو اما ان
يكون قار الذات واما ان لا يكون والاول هو المقدار وهو اما ان يقبل القسمة في امتداد
واحد فحسب وهو الخط واما ان يكون في جهتين فقط وهو السطح واما ان يقبل في ثلث
جهات وهو الجسم التعليمي واما منفصل وهو ان لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على
حد مشترك وهو العدد فان الخمسة اذا قسمتها الى اثنين وثلثة لم يجد حدا مشتركا فان عينت
واحدا من تلك الخمسة ليكون ذلك الواحد مشتركا بقي الباقي اربعة وان اخذت واحدا
خارجا عنها صارت الخمسة ستة البحث الثاني في كون هذه اعراضا اما المقدار فلما ثبت
انه مغاير للجسمية وان الجسم متصل غير مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية والدليل على وجود
السطح ما ثبت من تناهي الجسم لانه لولا ثبوت تناهي الاجسام استحال ان يعقل السطح
فان قيل التناهي عارض من عوارض السطح والعارض على الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه
فالتناهي متاخر عن السطح وان كان ثبوته للجسم متقدما على ثبوت السطح له فان الحد الاوسط
قد يكون معلولا للاكبر وان كان علة لثبوته للاصغر واذا ثبت السطح ثبت الخط لان السطح
اذا قطع حصل الخط ويلزم من الخط ثبوت النقطة لان الخط اذا انفصل حصلت النقطة
قال الشيخ ومن جنس الكم المتصل تبتدى الهندسة ويتشعب دونه التنجيم والمساحة
والانقال والحيل ومن جنس المنفصل يبتدي الحساب ثم يتشعب دونه الموسيقى وعلم الزيجات
ولا نظر لهذه العلوم الرياضية في ذوات شيء من الجواهر بل في هذه الكميات من حيث هي
في الجواهر واما العلم الطبيعي فيبتدي من جنس الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات
ويبحث عن احوالها وهي من باب الكيف والكم والاين والوضع والفعل و
الانفعال وعلم الاخلاق يبتدي من نوع من انواع الحال والملكة من مقولة الكيف
الشرح موضوع علم الهندسة المقدار الذي هو الكم المتصل وموضوع علم الحساب
العدد الذي هو الكم المنفصل وموضوع العلم الطبيعي الجسم من جهة ما يتحرك
ويسكن وموضوع علم الاخلاق نوع من انواع الحال والملكة من الكيف قال الشيخ
وما كان من الاعراض قارا فهو قبل ما كان منها غير قار وما كان من غير القار وجوده
بتوسط قار فهو قبل الذي يوجد منها بتوسط الغير القار والذي يوجد بتوسط
الغير القار فهو الزمان ومتى فلذلك هو في اقصى مراتب الوجود واخس الجانبين
وليس هو سببا البتة الشرح اشرف الجواهر واعلاها هو العقل لانه تام بذاته
لا انقسام فيه ولا تركيب مؤثر في غيره تاثيرا البتة لا يقبل التغير والاستحالة ولا يحتاج
الى استمداد من غيره في الكتاب كماله بل جميع ما لانه الممكنة له حاصلة له بالفعل ثم
النفوس فانه يتلقى من العقول آثارا وتفيض على الاجسام فهي مؤثرة ومتاثرة

والفعل مؤثر غير متأثر ثم الجسم فانه منقسم في ذاته بالقوة ومركب من الهيولى والصورة
لا يؤثر في شيء البتة من حيث هو جسم وان اثر فانما يؤثر لمعنى زائد على الجسمية فهو متأثر
عن غيره محتاج الى امر من خارج ذاته حتى يحصل له كماله ولانه غير حاصلة له بالفعل
بل بالقوة وانما يصير بالفعل بالاستعداد من غيره فهو قابل الاستحالة والتغير واخس
الجواهر الهيولى لانه لا وجود لها في ذاتها الا بالقوة واشرف الاعراض الغير القارة التي
يوجد بتوسط الاعراض الغير القارة مثل الزمان فانه قد ثبت ان الزمان مقدار حركة
الجسم من حيث انها تنقسم الى متقدم ومتأخر **قال الشيخ** ولا شك ان الاضافة
والاوضاع والفعل والانفعال والحدود والنسبة الى الزمان والكون في المكان هي
اعراض اذ من شأنها ان يكون في موضوع ويفارقها الموضوع مع امتناع وجودها
دونه وانما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف وقد شاع ان المقادير التي وان
اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وان عدما جميعا
بالاتحاد وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين وبينهما وبين الثالث مادة
مشتركة وكلامنا في نفس الى له لا في شيء ذي مادة واما ان اختلفا في القدر فيجب
ان يكونا وليس لهما صورة جسمانية ولهما صورة مقدارية هذا خلف واما ان يختلفا
بوجه من الوجوه فيكون في حكم الشيء مع غيره وحكمه وحده من كل وجه واحدا هذا خلف
فبقي ان الى له لا يتعرى عن الصورة الجسمية اقول هذا هو الحجة الثانية على استحالة
تعري الى له عن الصورة وتلخيصها لو كانت الهيولى لها وجود خاص متقوم غير ذي
كم ولا جزء باعتبار ذاتها عرض لها الكم وصيرها ذات اجزاء بالقوة فيكون ما هو متقوم
بانه لا جزء له والكم يعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم بالفعل لورود عارض عليه فيكون حصته
صورة عارضة بها يكون واحدة بالقوة وبالفعل وصورة اخرى بها يكون غير واحد
بالفعل ويكون بين الامرين شيء مشترك هو القابل للامرين من شأنه ان يصير منقسما
قد به ان ينقسم وجوده في قوته ان ينقسم فليفرض ان هذا الجوهر قد صار بالفعل
اثنين ثم صار شيئا واحدا بان خلعا صورة الاثنينية فلا يخلوا اما ان اتحدا وكل واحد
منهما موجود فهما اثنان لا واحد وان اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم يمتنع
ان يتحد بالموجود وان عدما جميعا وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين وبينهما
وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس الى له لا في شيء ذي مادة فالمادة الجسمية لا يفارق
الصورة الجسمية هذا تلخيص هذا الكلام ولنرجع الى شرح المتن قوله وايضا فانها لا تخلو
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون والآن قابلة لشيء واما ان يكون لها وجود خاص متقوم
ثم يقبل اعلم ان هذا التقسيم غير منحصر ومع ذلك ففي هذا الكلام اختلال لان الهيولى

اذا

اذا كانت قابلة والآن ليس يلزم منه قوله فيكون لوجوده بالخاص المتقدم غير ذات كم وقد
قامت غير ذات كم معناه ان الهيولى اذا كانت موجودة خالية عن الصورة كانت
خالية ايضا عن المقدار ولا يكون لها اجزاء بالقوة قوله فيكون المقدار الجسماني عرض
لها وصيرها ذات اجزاء بالقوة وقد تقومت جوهرا في نفسها غير ذي جزء
باعتبار نفسها البتة معناه ان الهيولى في لا يكون مع جزء لانه لا امتداد لها فيه قوله
فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له يعرض له ان يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض
عليه اعلم ان هذا الكلام متصل بقوله اذا عرض لها المقدار وصيرها ذات اجزاء بالقوة
فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء له يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل قوله فليفرض الآن هذا الجوهر قد صار
بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير المراد منه انا اذا فرضنا هذا الجوهر الذي منقسم مرة
وغير منقسم مرة صار بالفعل اثنين وقد فارقته الصورة الجسمية فاما ان يكون كل ذلك
الجوهر مساويا بجزءه واما ان يكون مخالفا له ذلك الاختلاف اما ان يكون بالماهية او لوازمها
او بعوارضها ومحال ان يكون بالماهية ولوازمها لان الطبيعة واحدة ومحال ان يكون الاختلاف
بالعوارض وهو ان يكون احدهما كلا والآخر جزءا لان الى له قبل اتصافها بالصورة الجسمية
كانت موصوفة بالمقدار ومتى كانت موصوفة بالمقدار كانت الجسمية حاصلة فالى له قبل
حصول الصورة الجسمية كانت موصوفة بالصورة الجسمية هذا خلف **قال الشيخ** ولان هذا
الجوهر انما صار ذا مقدار حله فليس يكون بذاته فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه
دون قطر وقدر دون قدر وان كانت الصورة الجسمية واحدة ونسبة ما هو غير متجزئ في
ذاته بل انما يتجزأ بغيره الى اي مقدار يجوز وجوده له نسبة واحدة والا فله مقدار في ذاته
يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه وهو للكل والجزء واحد لانه محال ان يكون جزء منه
يطابق حد من المقدار وليس له في ذاته جزء فبين من هذا انه يمكن ان يصير الى ذاته
بالتكاثف وتكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعيين المقدار عليه بسبب يقتضي
في الوجود ذلك المقدار وان لم يتعين له مقدار لذاته وذلك السبب لا يخلوا اما ان
يكون فيه فيكون الكم فيه تابعا لصورة اخرى فيه الى له او يكون ذلك بسبب من خارج
فان كان من سبب خارج فلا يخلوا اما ان توجب ذلك من غير ان يؤثر فيه اثرا آخر يتبعه الكم
ذلك الاثر او يكون اولا يفعل فيه اثرا آخر ثم يتبعه الكم فان كان الفاعل الخارج انما ذو
مقدار ما بالسبب في الجسم من نسبة الى استعداد معين تشاوت الاجسام في الاحجام وهذا
محال فان اذا انما يختلف بحسب اختلاف الاستعدادات وهي تابعة لمعان غير نفس المواد فالحكم
يتبع لا محالة اثرا ما يوجد في الى ذه فيرجع الحكم الى القسم الاول وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات
قال ايده الله هذه حجة اخرى على ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية وتلخيصها

ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وهي يلزم جميع المقادير بالنسبة اليها على السواء فاذا حلت الصورة
فيها وصارت ذات مقدار معين فاختصاصها بذلك المقدار لا بد لها من مقتضى يقتضي ذلك
وذلك المقتضي اما الفاعل واما امر زائد على المادة ومحال ان يكون المقتضي لذلك المقدار المعين
هو الفاعل لانه اذا لم يكن في المادة ان يستحق لذلك كان تخصيصها بذلك المقدار ترجيحا من
غير مرجح وانه محال وان كان لامر في المادة سابق على المقدار كانت الهيولى موصوفة بالصورة
وهو المطلوب من قوله الكم اعراض والزمان قد سبق انه بينه عارضة والمكان هو سطح الحاوي
واما العدد فانه تابع في الحكم للواحد فان كان الواحد في نفسه جوهرا فالعدد المؤلف منه
لا محالة مجموع جواهر فهو جوهر فان كان الواحد عرضا فالامر ما اشبهها اعراض والعدد يقال
للصورة القائمة التي في النفس وحكمها حكم سائر المعقولات ولسنا نقصد ههنا في كونها
عرضا او غير عرض الشرح الغرض من هذا الكلام اثبات عرضية هذه المقولات اما الاضافة
والوضع والفعل والانفعال والحدود والنسبة الى الزمان والكون في المكان فالدليل
على عرضيتها انها توجد في موضوع ويمتنع وجودها بدون الموضوع وذلك هو العرض واما
الكم فالمتصل منه قد ذكرنا انه اعراض لانه يزول والجسم باق بحاله والزمان ايضا ثبت انه
هيئة عارضة للحركة والمكان ايضا سطح لما ست ولما ست ان السطح عرض ثبت ان المكان
ايضا عرض واما الكم المنفصل وهو العدد فالقول بثبوت عرضيته متفرع على الواحد
فان كان الواحد جوهرا كان العدد المتركب منه لا محالة جوهرا وان كان عرضا كان العدد
ايضا عرضا قال الشيخ ويقال للعدد الذي في الاشياء المجتمعة التي كل واحد منها واحد
منها وجملتها في الوجود لا محالة عددي لكن طبيعة الواحد من الاعراض اللازمة للاشياء
وليس الواحد مقوما لماهية شيء من الاشياء بل يكون الماهية شيئا اما انسانا واما فرسا
او عقلا او نفسا ثم يكون ذلك موصوفا بانه واحد وموجود ولذلك ليس في فهمك
ماهية شيء من الاشياء وفهمك الواحد ما يوجب ان يصح لك انه واحد فالواحدية
ليست ذات شيء منها ولا مقومة لذاته بل صفة لازمة كما فهمت الفرق بين اللازم
والذاتي في المنطق فيكون الواحد من اللوازم وليس جوهر الشيء من الجواهر فلذلك
المادة يعرض لها التوحد والتكثر فيكون عارضة لها ولذلك الكثرة فلو كانت
طبيعة الواحد طبيعة الجوهر لكان لا يوصف بها الا الجوهر وليس يجب ان كانت طبيعتها
طبيعة العرض ان لا يوصف بها الجواهر لان الجواهر يوصف بالاعراض واما الاعراض
فلا يحمل عليها الجواهر حتى لا يشتق لها منها الاسم فقد بان بهذه الوجوه الثلثة التي
احدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمة لها والثاني كون الواحدة معاقبة للكثرة
في المادة والثالث كون الوحدة مقولة على الاعراض ان طبيعة الوحدة طبيعة عرضية

فلذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها الشرح هذا الكلام يشتمل على بحثين
احدهما البحث عن كون الواحد امرا زائدا على الماهية وثانيهما بيان كونه عرضا اما الاول
فبيانه من وجهين احدهما ان الواحد يطلق على الماهيات المختلفة كالانسان والفرس والعقل
والنفس فلو كان الواحد نفس الماهية لامتنع ذلك وثانيهما انه يمكننا ان نفهم ماهية شيء
وماهية الواحد مع الشك في انها واحدة ام لا فلو كان الواحدية نفس الماهية او جزءا
مقوما لها لامتنع ذلك فثبت ان الواحدية امرا زائدا على الماهية واما الثاني فلان
وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض في مفهوم كونه وحدة فذلك المفهوم ان كان جوهرا
استحال حصوله في العرض لان الجوهر لا يصدق على العرض وان كان عرضا لم يمتنع حصوله
في الجوهر لان العرض يصدق على الجوهر فلزم ان يكون الوحدة عرضا فثبت ان الوحده
عرض واذا كانت الوحدة عرضا كان العدد الذي يتركب من الواحدات اولى ان يكون
عرضا ولنرجع الى شرح المتن قوله والعدد يقال للصورة القائمة التي في النفس معناه
ان العدد يطلق على الامور الحاصلة في النفس وحكمها حكم المعقولات وليس كلامنا
في كونها عرضا او لم يكن قوله ويقال للعدد الذي في الاشياء المجتمعة التي كل واحد
منها وجملتها في الوجود عدد ومعناه الوحدة يطلق على الاشياء المجتمعة التي يقال
لكل واحد منها واحد ويقال للمجموع منها عدد قوله لكن طبيعة الواحد من الاعراض
اللازمة للاشياء معناه ان المفهوم من الواحد هنا خارج عن الماهيات التي يطلق
عليها انها واحد قوله وليس الواحد مقوما لماهية شيء من الاشياء اقول لما كان اللازم
ينقسم الى ما يكون مقوما والى ما يكون عارضا لا جرم قال وليس الواحد مقوما لماهية
للاشياء قوله بل قد يكون الماهية شيئا اما انسانا واما فرسا او عقلا او نفسا
ثم يكون ذلك موصوفا بانه واحد وموجود هذا هو الدليل على ان الواحدية ليست
نفس مفهوم الماهية وقد قررناها قوله ولذلك ليس من فهمك ماهية شيء
من الاشياء وفهمك الواحد ما يوجب ان يصح لك انه واحد هذه حجة اخرى
على ان الواحد ليست نفس الماهية ولا مقوما لها لانا اذا فهمنا ماهية شيء
او مقوما لها لاستحال ذلك قوله فالواحدية ليست ذات شيء منها ولا مقومة
لذاته بل صفة لازمة لذاته هذا هو نتيجة ما ذكر من الدلائل ولذلك المادة يعرض لها
التوحد والتكثر فيكون الوحدة عارضة لها معناه ان الماهية قد تعرض لها الوحدة
تارة والكثرة اخرى وهذا يدل على مغايرتها للماهية قوله فلو كان طبيعة الوحدة
طبيعة الجوهر لكان لا يوصف بها الا الجوهر وليس يجب ان كان طبيعتها طبيعة
العرض ان لا يوصف بها معناه ان الواحدة يوصف بها الجوهر ويوصف بها

العرض وهذا يدل على ان الوحدة عرض اذ لو كانت جوهرا لامتنع ان يحل في العرض
اما اذا كانت عرضا فلانه لا يمتنع ان يوصف بها الجواهر قوله فقد بان لهذه الوجوه
الثلثة الى آخره معناه قد ثبت بما ذكرنا من الوجوه ان الوحدة عرض واذا ثبت
ان الواحد عرض لزم كون العدد عرضا لكونه مركبا من الوحدات قال الشيخ ونشكل
ايضا الحال في مقولة الكيف ما كان من باب المحسوسات فيظن البياض والسواد والحرارة
والبرودة وما اشبهها جواهر وانما تخالط الاجسام بكمون او غير كمون او بتركيب منها الاجسام
فنتكلم في فسخ هذا الرأي فنقول ان هذه الكيفيات ان كانت جواهر اما ان يكون جواهر
جسمانية او غير جسمانية فان كانت غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها
الاجسام او لا يجتمع فان كانت لا يجتمع وهي سارية في الاجسام فاما ان يكون بحيث
يصح ان يفارق الجسم الذي هو فيه او لا يصح فان كان يصح ان يفارق الجسم فاما
ينتقل من جسم الى جسم آخر ويسري فيه ويكون دائما هكذا او يصح ان يبقى لا في
جسم اصلا فاما ان كانت جواهر جسمانية فيكون طول وعرض وعمق هو لون ومعنى
انه طول وعرض وعمق ليس معنى انه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول
والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا او لم
يكن الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بان فساد
هذا وان كان اللون ليس له غير هذا فليس لذات اللون مقدار بل يتقدر بما يحله
لا محالة واما ان فرضت غير جسمانية من شأن يجتمع من تركيبها جسم فيكون ما لا قدر له
يجتمع منه ما له قدر وقد بينا بطلان هذا وان كان غير جسمانية ويسري في الاجسام
ولا يصح لها قوام دونها فهي اعراض لا جواهر وان كان يصح لها ان تخالط الجواهر
الجسمانية ويسري فيها ثم ينتقل من بعضها الى بعض ولا يقوم الا في واحد منها فيجب
اذا فارق البياض من جسم ان يوجد في الاجسام المماسة وكذلك سائر الكيفيات
بل يفسد ولا يبقى منه اثر البتة فليس اذا قوامه انه في الا سيقال وان كان اذا
فارق الجسم قام بنفسه فاما ان يقوم وهو تلك الكيفية بعينها ويكون في بياض
ليس في الوجود وليس بمحسوس وكلامنا في البياض بما هو محسوس فان اسم البياض
يقع على اللون الذي من شأنه ان يفعل في البصر تفريقا فما ليس كذلك ليس ببياض
فاما ان يقوم بنفسه وليس هو تلك الكيفية فيكون هناك مشترك من شأنه ان
يقارن الاجسام فيصير بياضا ويفارقها فيصير لا بياضا فيكون اولا البياض
بما هو بياض قد فرضناه يكون له موضوع تارة تصير بصفة اللون الذي هو البياض وتارة
تصير بصفة اخرى فيكون البياضية عارضة لذلك الموضوع للبياضية هو المفارق

لكنا قد بينا ان المفارق والمعقول ليس من شأنه ان يقارن الكم ولا يحصل في الموضع
والتحيز بانه والصحيح ان هذه الكيفيات ليست جواهر فهي اذن اعراض آخرج
المقصود من هذا الفصل بيان ان الكيفيات المحسوسة اعراض لا جواهر منهم من ظن
ان الكيفيات المحسوسة مثل البياض والسواد والحرارة والبرودة وما اشبهها جواهر
تخالط الاجسام وتلخيص هذا الدليل هو ان يقال هذه الكيفيات ان كانت جواهر
فاما ان يكون جواهر جسمانية واما ان يكون جواهر غير جسمانية فان كانت جواهر غير جسمانية
فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها اجسام واما ان لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام
فيكون ما لا قدر له يجتمع من تركيبها ما له قدر وذلك باطل وان كان لا يجتمع من تركيبها
اجسام فاما ان يكون بحيث يصح ان يفارق الجسم الذي هو فيه او يكون فان صح فاما
ان ينتقل من جسم الى جسم آخر ويسري فيه ويكون دائما كذلك واما ان لا ينتقل
بل يبقى لا في جسم فان انتقل من جسم الى جسم ويبقى الا في واحد منها لزم انه اذا فقد
البياض في جسم ان يوجد في الاجسام المماسة له ولزم ايضا ان لا يكون له قوام بدون
الجسم وذلك هو العرض وان يبقى لا في جسم لزم ان يكون طول وعرض وعمق هو
لون ومعنى انه طول وعرض وعمق ليس معنى انه لون وقد يزول اللون ويبقى ذلك
الطول والعرض والعمق بعينه فاما ان يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا
او يكون لم يكن الا هذا فان كان للون مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد بان
فساده وان كان اللون ليس له مقدار غير هذا فليس لذات اللون مقدار بل
يتقدر بما يحله وهذا محال لا محالة وهذا انظهر انها ليست جسمانية وايضا انه اذا
فارق الجسم فاما ان يقوم بنفسه واما ان لا يقوم فان لم يقم كان عرضا وان قام بنفسه
فاما ان يكون محسوسا واما ان لا يكون فان لم يكن محسوسا لم يكن بياضا لان كلامنا
في البياض الذي من شأنه ان يفعل تفريقا في البصر وان كان محسوسا وجب
ان يكون في جسم لانه لو وجدنا اللون في جهة ولا يكون هناك جسم لزم الخلاء وذلك
محال فثبت ان هذه الكيفيات امور قائمة بالاجسام غير مقومة لها وهي الاعراض
قال الشيخ فصل في اقسام العلل واحوالها والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم
له وجوده في نفسه اما عن ذاته واما عن غيره ثم يحصل منه وجود شيء آخر ويتقوم به
ثم لا يخلو اما ان يكون كالجزء لما هو او لا يكون كالجزء فان كان كالجزء فاما ان يكون
ليس يجب عن حصوله بالفعل ان يكون ما هو معلول له موجودا بالفعل وهذا كالعنصر
فانك تتوهم العنصر موجودا ولا يلزم من وجوده بالفعل ان يحصل الشيء بالفعل بل
ربما كان بالقوة واما ان يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول وهو كالصورة

مثال الاول الخشب للسرير ومثال الثاني الشكل والتاليف للسرير وان لم يكن كالجز
فاما ان يكون مباينا او ملاقيا لذات المعلول فان كان ملاقيا فاما ان يكون سمت
المعلول وهذا هو كالصورة للهيولى واما ان يكون سمت بالمعلول وهذا هو كالموضوع
للعرض واذا كان مباينا فاما ان يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لاجله وهو
الفاعل واما ان يكون منه الوجود بل لاجله الوجود وهو الغاية فتكون العلل هيولى المركب
وصورته للمركب وموضوعا للعرض وصورته للهيولى وفاعلا وغاية ويشترك الهيولى
للمركب والموضوع للعرض بانهما الشي الذي فيه قوة وجود الشي ويشترك الصورة للمركب
والصورة للهيولى بانها ما به يكون المعلول موجودا بالفعل وهو غير مباين الشرح المقصود
من هذا الكلام بيان العلل واقسامها واحكامها العلة والمبدا يقال لكل ما يكون له وجود
في نفسه اما من ذاته كالواجب الوجود لذاته واما من غيره كالممكن لذاته ثم يحصل منه وجود
لشي اخر ثم هو ينقسم الى علة مادية والى علة صورية والى علة غائية والى علة فاعلية ووجه
الحصر قد ذكر في المنطق قال الشيخ والغاية يتاخر في حصول الوجود عن المعلول ويتقدم
سائر العلل في الشيئية ومن البين ان الشيئية غير الوجود في الاعيان فان المعنى له وجود
في الاعيان وله وجود في النفس وامر مشترك وذلك المشترك هو الشيئية والغاية
بما هي شي فانها يتقدم سائر العلل وهي علة للعلل فانها علل غائية وبما هي موجودة في
الاعيان قد يتاخر واذا لم يكن العلة الفاعلية هي بعينها العلة الغائية كان الفاعل متاخرا
في الشيئية عن الغاية وذلك لان سائر العلل انما يصير عللا بالفعل لاجل الغاية وليست
هي لاجل شي اخر وهي يوجد اولا تو عائق الوجود فتصير العلل عللا بالفعل وتشبه ان يكون
الحاصل عند التميز هو ان الفاعل الاول والمحرك الاول في كل شي هو الغاية فان الطبيب
يفعل لاجل البرء والصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس وهي المحركة للارادة
الى العمل واذا كان الفاعل اعلى من الارادة كان نفس ما هو غاية هو نفس ما هو فاعل
ومحرك من غير توسط من الارادة التي تحدث في تحريك الغاية الشرح وهذا من جملة
احكام العلة الغائية وتلخيص كلامه هو ان العلة الغائية لها ماهية ووجود فهي
بماهيتها يكون علة لكون سائر العلل عللا بالفعل ولكن مطلق لان تلك الماهية
لا يكون علة ما لم تحصل في النفس ثم الغايات اما ان يكون امورا حادثة سابقة اليها الحركات
واما ان لا يكون كذلك فان كانت امورا حادثة فهي في وجودها في الاعيان معلولة لجميع
العلل فهي بكون ماهيتها علة لعلة وجودها ويكون وجودها معلولا لمعلول ماهيتها
واما اذا لم يكن امورا حادثة لم يكن سائر العلل عللا لوجودها فان العلة الغائية واما
علة بماهيتها لعلية سائر العلل واما انها معلولة بوجودها فذلك ليس بواجب

بل ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها لسائر
العلل لذاتها واما معلوليتها لسائر العلل فليس لذاتها بل لحدوثها ولنرجع الى شرح المتن
قوله والغاية يتاخر في حصول الوجود عن المعلول ويتقدم سائر في الشيئية معناه ان
العلة الغائية يتاخر عن سائر العلل في الوجود ويتقدم عليها في الشيئية اي في الماهية
قوله والغاية بما هي شي فانها يتقدم سائر العلل وهي علة للعلل في انها علل غائية
وبما هي موجودة في الاعيان قد يتاخر هذا كالمكرر ومعناه ان العلة الغائية متقدمة بالشيئية
على سائر العلل بالفعل لانه ما لم يكن للفاعل غرض في الفعل لا يباشره ويتاخر عنها في
الاعيان لانه ما لم يوجد الفعل لا يحصل منه الغرض قوله واذا لم يكن العلة الفاعلية
هي بعينها للعلة الغائية كان الفاعل متاخرا في الشيئية عن الغاية قد ذكرنا معناه قوله
وتشبه ان يكون الحاصل عند التميز هو ان الفاعل الاول والمحرك الاول في كل شي هو الغاية
اعلم ان صدور الفعل عن الفاعل اما ان يكون على سبيل القصد والارادة واما ان يكون على سبيل
الطبيعة والفيضان والقسم الاول لا بد وان يكون غاية فعله متاخرة عن فعله في
الاعيان والقسم الثاني لا بد وان يكون غاية فعله هو الفاعل والمحرك وذلك مثل
الباري والعقول قال الشيخ واما سائر العلل فان الفاعل والقابل قد يتقدمان
المعلول بالزمان واما الصورة فلا يتقدم بالزمان البتة التفسير لقائل ان يقول اذا
حصل الاستعداد في الفاعل والقابل مع سائر الشرائط يجب المعلول فهذا الكلام انما
يصح عند فقد شرط من الشرائط قال الشيخ والقابل دائما اخس من المركب والفاعل
اشرف لان القابل مستفيد لا مفيد والفاعل مفيد لا مستفيد اقول بحث المحسن
والشرف من المباحث الخطابية قال الشيخ والعلة يكون علة للشي بالذات مثل الطبيب
للعلاج وقد يكون علة بالعرض اما لانه لمعنى غير الذي وضع له صار علة كما يقال ان الكاتب
يعالج وذلك لانه يعالج لا من حيث كونه كاتبا بل لمعنى اخر غيره وهو لانه طبيب واما
لانه بالذات يفعل فعلا اخر فلذلك يتبع فعله فعلا آخر مثل السقمونيا فانه يبرد
بالعرض لانه بالذات يستفرغ الصفراء ويلزمه نقصان الحرارة الموذية ومثل مزيل
الدعامة عن الحائط فانه علة لسقوط الحائط بالعرض لانه لما ازال المانع لزم عن فعله الفعل
الطبيعي وهو انحدار الثقيل بالطبع والعلل قد يكون بالقوة كالنجار قبل ان ينجر وقد يكون
بالفعل كالنجار حين ما ينجر وقد يكون العلة قريبة مثل العفونة للحمى وقد يكون بعيدة مثل
الاحتقان مع الامتلاء وقد يكون جزئية مثل قولنا ان هذا البناء علة لهذا البناء وقد يكون
كلية كقولنا البناء علة للبناء وقد يكون العلة خاصة كقولنا ان البناء علة للبيت وقد
يكون عامة كقولنا ان الصانع علة للبيت الشرح ذكر هاهنا تقسيمات العلل

الاول العلة اما ان يكون بالذات واما ان يكون بالعرض وذلك على وجهين لانه اما ان
صار علة لمعنى غير الذي وضع واما لانه يتصل بالذات فعلا ان يلزم من فعله فعل اخر وامثلة
مذكورة في الكتاب الثاني العلة اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل الثالث
العلة اما ان يكون قريبة اي لا واسطة بينها وبين المعلول واما ان يكون بعيدة الرابع
العلة اما جزئية واما كلية الخامس العلة اما ان يكون خاصة واما ان لا يكون وامثلة هذه
الاقسام مذكورة في الكتاب قال الشيخ واعلم ان العلل القريبة التي لا واسطة
بينها وبين الاجسام الطبيعية هي الهيولى والصورة واما الفاعل فانه اما علة
للصورة وحدها او للصورة والمادة ثم تصير بتوسط ما هو علة له منهما علة للمركب
واما الغائية فانها علة لكون الفاعل علة الذي هو علة لوجود الصورة التي هي علة
لوجود المركب الشرح الاجسام الطبيعية هي الاجسام المركبة من الهيولى والصورة
ولا شك انه لا واسطة بين الهيولى والصورة في تحقق الاجسام المركبة منهما واما
الفاعل فهو اما علة الصورة وحدها واما هو علة الصورة والمادة والقائل ان يقول
الواحد لا يصدر عنه اثنان معا فكيف يكون الفاعل علة لهما قوله واما الغائية
فانها علة لكون الفاعل علة قد ذكرنا هذا الكلام غير مرة قال الشيخ واعلم ان الفاعل
الذي يفيد الشي وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله امران عدم قد سبق ووجود في الحال
وليس للفاعل في عدمه السابق تاثير بل تاثيره في الوجود الذي هو للمفعول منه
فالمفعول فيه انما هو مفعول لاجل ان وجوده من غيره ولكن عرض ان كان له عدم من ذاته
ليس ذلك من تاثير الفاعل فاذا تدهمنا ان التاثير الذي كان من الفاعل وهو ان
وجود الاخر منه لم يعرض بعد عدمه بل ربما كان الفاعل افضل لانه ادوم فعلا فان
لج لاج وقال ان الفعل لا يصح الا بعد عدم المفعول وقد يصح ان العدم للمفعول
ليس من الفاعل بل الوجود والوجود الذي منه في آن ما فلنفرض ذلك متصلا
فان ازاله من هذا الحق قوله ان الموجود لا يوجد موجد فليعلم ان المغالطة وقعت
في لفظ يوجد فان عنى ان الموجود لا يستانف له الوجود بعد ما لم يكن فهذا صحيح وان
عنى الموجود لا يكون البتة بحيث ذاته وماهيته لا يقتضي الوجود له بما هو بل يقتضي
الاخر هو الذي منه له الوجود فانا نبين ما فيه من الخطا فنقول ان المفعول الذي نقول
ان موجدا اوجده لا يخلو اما ان يوصف بانه موجد له ومفيد الوجود في حال العدم
او في حال الوجود او في الحالين جميعا ومعلوم انه ليس موجدا له في حال العدم
فبطل ان يكون موجدا له في الحالتين جميعا فبقي ان يكون موجدا له اذ هو موجود فيكون
الموجود انما هو موجد للموجود والموجود هو الذي يوصف بانه يوجد عسى لا يوصف

بانه موجد له ومفيد الوجود في حال العدم او في حال الوجود او في الحالين جميعا ومعلوم انه
ليس موجدا له في حال العدم فبطل ان يكون موجدا له في الحالتين جميعا فبقي ان يكون موجدا له الا
اذ هو موجود فيكون الموجد انما هو موجد للموجود والموجود هو الذي يوصف بانه
يوجد عسى لا يوصف بانه يوجد لان يوجد يوهم وجودا مستقبلا ليس في الحال فان ازيل
هذا الايهام صح ان يقال ان الموجود يوجد اي يوصف بانه موجد فكما انه في حال ما هو
موجود يوصف بانه موجد ولفظه يوصف لا نعني بها انه في الاستقبال يوصف كذلك
الحاقي لفظ يوجد الشرح المقصود من هذا الكلام بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود
الفعل وان دوام الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا
والتحصيل كلامه هو ان الاثر اذا حدث بعد ان لم يكن فله امور ثلثة احدها الوجود الحاصل
وثانيها العدم السابق وثالثها كون هذا الوجود مسبوقا بالعدم فنقول الفاعل اما ان
يوثر في العدم السابق وهو محال لان ذلك العدم نفي محض والاثر الحاصل من الفاعل
امر ثابت والامر الثابت لا يكون نفيا محضا واما ان يوثر في كون ذلك الوجود مسبوقا
بالعدم وهو ايضا محال لان كون هذا الوجود مسبوقا امر واجب له لان هذا الوجود متى
حصل فانه يجب لذاته ان يكون مسبوقا بالعدم والواجب لذاته يستغني عن المؤثر
واما ان يوثر في الوجود الحاصل وهو الحق فثبت ان المتعلق بالفاعل هو الوجود ولما
كان لا تاثير الفاعل الا في الوجود والوجود لا يختلف باختلاف ذلك الفعل دائما او متجددا
وجب ان لا يمتنع دوام الفعل بدوام الفاعل هذا تمام تقرير هذا البرهان ولنرجع الى شرح
لفظ الكتاب قوله واعلم ان الفاعل الذي يفيد الشي وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله
امران قد ذكرنا ان الاثر الحادث الصادر عن الفاعل له ثلثة امور وهكذا ذكره الشيخ
في سائر كتبه واقتصر في هذا الكتاب على امرين العدم السابق والوجود الحاصل
قوله وليس للفاعل في عدمه السابق تاثير بل تاثيره في الوجود الذي للمفعول منه
اقتصر على ذكر الدعوى ونحن بينا ذلك قوله فالمفعول انما هو مفعول لاجل ان وجوده
من غيره لكن عرض ان كان له عدم من ذاته ليس ذلك من تاثير الفاعل هذا الكلام
مع انه ليس فيه زيادة بيان محل لانه صح ان عدم الحادث له من ذاته فلو كان كذلك
لكان هذا ممتنعا لا ممكنا قوله فاذا توهمنا ان التاثير الذي كان من الفاعل وهو
ان وجود الاخر منه لم يعرض بعد عدمه بل كان الفاعل افضل لانه ادوم فعلا فمنع ان
ذلك الوجود الصادر من الفاعل لو لم يكن بعد العدم وكان ذلك الفاعل افضل له
فعله ادوم اقول هذا الكلام ان صح كان ذلك دليلا مستقلا لكنه من الخطابيات
قوله فان لج لاج ان الفعل لا يصح الا بعد العدم هذا سوال وجواب عنه اما السوال فهو

ان الفعل لا يصح بعد العدم لان مفهوم الفعل هذا وجوابه انا قد ذكرنا ان العدم ليس من
الفاعل بل الوجود منه والوجود لا يختلف بان يكون دائما او متجددا قوله فان اراد به
عن هذا الحق قوله ان الموجود لا يوجده موجد فليعلم ان المغالطة وقعت في لفظ
يوجده اعلم ان هذا سؤال آخر وجواب عنه اما السؤال فتقريره ان الحق والموجود محال
فلا بد وان يكون للفعل حال عدم حين يتحقق الايجاد والجواب عنه ما تقدم والشيخ طول
الكلام فيه وتلخيصه ان يقال قولكم ايجاد الموجود محال ان عنيتم به ان اعطاء الوجود
للموجود مرة اخرى محال فهو حق لا نزاع فيه وان عنيتم به ان الوجود الواحد لا يمكن ان
يبقى هو بعينه متعلقا بالمؤثر فهو المصادرة على المطلوب ومما يؤكد ما ذكرنا انه
عندكم ان القادرية محتاجة الى القدرة وكذا العالمية الى العلم وكذا الحية الى الحيوة
مع ان العدم لم يشترط فيها قال الشيخ ويقال القوة لمبدأ التغير من آخر في آخر من حيث
انه آخر الشرح شرع من هاهنا في اثبات القوى فقدم تعريف القوة وذكر من سائر
القوة مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث انه آخر وانما وجب ان يكون من آخر في آخر لان
الشيء الواحد لو فعل في نفسه صفة لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا معا وهو
ممتنع وبتقدير امكانه يمتنع ان يكون الشيء مبدأ لتغير نفسه لانه لو كان مبدأ التغيير
صفة لنفسه لدامت تلك الصفة له ما دام ذاته موجودا واذا كان كذلك لم يكن
متغيرا في الصفة فثبت انه لا بد وان يكون مبدأ تغيره غيره واما قوله من حيث انه
آخر فهو جواب عن سؤال ليس ان الطبيب يعالج نفسه فيقال الطبيب يعالج
نفسه وتقبل العلاج بدنه فالمعالج النفس والقابل للعلاج البدن قال الشيخ ومبدأ
التغير اما في المنفعل وهو القوة الانفعالية واما في الفاعل وهو القوة الفعلية
التغير الاولى ان يصرف هذا الكلام الى ما بعد تحديد القوة قال الشيخ ويقال لما به يجوز
من الشيء فعلا او انفعال ولما به يصير الشيء متغيرا وما لا آخر ولما به يصير الشيء غير متغير
رأسا فان التغير لا يخلو من الضعف الشرح لفظ القوة يطلق على امور اخر منها
الامكان فيقال الذهب الابيض انه اسود بالقوة ومنها الانفعال عن الغير بسهولة
قال الشيخ وقوة المنفعل قد يكون محدودة نحو شيء واحد كقوة الماء على قبول الشكل
فان فيه قوة قبول الشكل وليس فيه قوة حفظه وفي الشمع قوة عليهما جميعا وفي
الهيولى الاولى قوة الجميع ولكن يتوسط شيء دون شيء وقد يكون في الشيء قوة انفعالية
بحسب الضدين كان في الشمع قوة ان يتسخن وان يبرد وقوة الفاعل قد يكون
محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة
المختارين وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ولكن يتوسط شيء دون شيء وقد يكون القوة

الفع

الفعلية على الضدين جميعا كقوة المختارين منا الشرح قد ذكر ان مبدأ التغير اما ان يكون
في المنفعل واما ان يكون في الفاعل ثم قسم القوة المنفعلة الى اقسام والفاعلة الى اقسام
وهو ظاهر قال الشيخ والقوة الفعلية المحدودة اذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها
الفعل ضرورة وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الاضداد الشرح القوة الفعلية
اذا كانت محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق اذا لاقت للقوة المنفعلة وجب
منها الفعل ضرورة اما اذا كانت على اشياء كثيرة فانه لا يجب عنها الفعل لانها بالنسبة اليها
على السواء فما لم ينضم اليها مرجح لا يجب عنها الفعل قال الشيخ وقد يغلط لفظ القوة
فيتوهم ان القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل والفرق بينهما ان هذه القوة
الاولى يبقى موجودة عند ما يفعل والثانية انما يكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل وايضا
فان القوة الاولى لا يوصف بها الا المبدأ المحرك والقوة الثانية يوصف بها في الاكثر الامر
المنفعل وايضا فان الفعل الذي بازاء القوة الاولى هو شبه استحالة او كون حركة ما الى
مبدأ لا ينفعل عنها والفعل الذي بازاء القوة الثانية يوصف بها كل نحو من الوجود الحاصل
وان كان انفعالا او حالا لا فعلا ولا انفعالا الشرح قد ذكرنا ان الشيء يقال اما بالقوة
واما بالفعل فالقوة على الفعل ليست هي القوة التي يقابلها الفعل وذلك من وجوه
احدها ان الفعل يبقى موجودة عند ما يفعل والقوة المقابلة للفعل انما يكون موجودة
مع عدم الفعل وثانيها ان القوة على الفعل لا يوصف بها الا المبدأ المحرك والقوة
المقابلة للفعل يوصف بها في الاكثر الامر المنفعل وثالثها الفعل الذي بازاء القوة على
الفعل شبه استحالة او كون او حركة الى بعد الا ينفعل بها والفعل بازاء القوة المقابلة
للفعل يوصف به كل نحو من الوجود وان كان انفعالا او حالا فعلا ولا انفعالا قال الشيخ
وكل جسم فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي
بالارادة والاختيار فذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فلان ذلك
الفعل اما ان يصدر عن ذاته او يصدر عن شيء مباين له جسماني او عن شيء مباين له غير
جسماني فان صدر عن ذاته وذاته يشارك الاجسام الاخرى في الجسمية ويخالفها في
صدور هذا الفعل عنها فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل
عنها وهذا هو الذي يسمى قوة فان كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا
الجسم بقسر او عرض وقد فرض لا بعرض ولا قسر وان كان عن شيء مفارق فلا
يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق لما
هو جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان لما هو جسم وكل جسم مشاركه
فيه لكن ليس يشاركه فيه فاذن كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل

عنه وان كان لشخص من المفارق وكان لقوة فى ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة
يوجب ذلك او اختصاص ارادة فان كان نفس تلك القوة يوجب ذلك
فلا يخلو اما ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لاحد الامور المذكورة وقد رجع الكلام
من الراس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت
هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام او جزافا فان كان جزافا فكيف اتفق
لم يستمر على النظام الابدى والاكثرى فان الامور الاتفاقية هى التى ليست دائمة ولا اكثرية
لكن الامور الطبيعية دائمة واكثرية وليست باتفاقية فبقى ان يكون بخاصية يختص بها
من سائر الاجسام ويكون تلك الخاصية مرادا منها صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان
يراد ذلك لان تلك الخاصية توجب ذلك الفعل او تكون فيها فى الاكثر او لا يوجب ولا يكون
فى الاكثر فان كان يوجب فهو مبدأ ذلك وان لم يرد وان كان مع الاكثر فالذى فى الاكثر
بعينه الذى يوجب لكن له عايق لان اختصاصه بان يكون الامر منه فى الاكثر يكون بميل نحو
طبيعة الى جهة فان لم يكن فيكون لعايق فيكون ايضا الاكثرى من نفسه موجبا وان لم يكن
عايق والموجب هو الذى يسلم له الامر بلا عايق وان كان لا يوجبه ولا يكون منه فى الاكثر
فكونه عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل ليس بجزاف وكذلك ان
قيل ان كونه منه اولى فمعناه ان صدوره منه اوفق فهو اذن موجب له او متيسر وجوده
والمتيسر علة اما بالذات واما بالعرض واذا لم يكن علة اخرى بالذات غيره فليس
بالعرض لان الذى هو بالعرض هو على احد النحوين المذكورين فبقى ان تلك الخاصية
بنفسها موجبة والخاصية الموجبة يسمى قدرة وهذه القوة عنها يصدر الافاعيل الجسمانية
كلها من التحريكات الى اماكنها الطبيعية والتشكلات الطبيعية الشرح اقول الغرض
من هذا الفصل اقامة الحجة على اثبات الطبيعة وعلم انه ذكر فى اول الطبيعيات ان الطبيعة
عبارة عن قوة يوجب حركة ما هى فيه وسكونه وهذا المعنى كان فى ذلك الموضع
جاريا مجرى شرح الاسم اما هاهنا فقد اقام الدلالة على ان كل اثر يصدر عن جسم لا على
سبيل القسر ولا على سبيل العرض فانه لابد وان يكون لقوة موجودة فيه فحينئذ يلزم
ان يكون الاجسام ساكنة فى احيازها الطبيعية ومتحركة فى احيازها الغريبة لقوى موجودة
فيها فصار ذلك الذى ذكر فى اول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة مبينا هاهنا
بالحجة تلخيص هذا الكلام هو ان يقول كل جسم صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر
فذلك لقوة موجودة فيه اما الذى بالارادة والاختيار فذلك ظاهر واما الذى
ليس بالاختيار فلا يخلو اما ان يصدر ذلك لجسمية او لامر حال فيه او لامر مباين
عنه لا يمكن ان يصدر ذلك لجسمية والا لشاركت الاجسام فى ذلك لكن لا يشاركه

فى ذلك فاذن اما لامر حال فيه واما لامر مباين عنه فان كان لامر حال فيه فهو المطلوب
وان كان لامر مباين عنه فلا يخلو اما ان يكون ذلك جسما او غير جسم فان كان جسما
فالفعل عنه يكون قسرا او عرضا وقد فرض لا بالقسر ولا بالعرض هذا خلف وان كان غير جسم
فتاثير ذلك الجسم عن ذلك المفارق اما ان يكون لكونه جسما واما ان يكون لامر
حال فيه واما ان يكون لامر حال فى ذلك المفارق لا جايز ان يكون ذلك لكونه جسما
لما ذكرناه فاذن هو لتلك القوة فى ذلك الجسم او القوة فى المفارق فان كان القوة
فيه فهى مبدأ صدور ذلك الفعل عنه وذلك هو المطلوب وان كان لقوة فى ذلك
المفارق فلا يخلو اما ان يكون على سبيل الايجاب او على سبيل الارادة واما ما كان
لولا اختصاص ذلك الجسم بخاصية يقتضى استصحاب ذلك الاثر كان ذلك الاثر
جزافا اتفاقا وذلك باطل لان الامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا اكثرية والامور
الطبيعية دائمة او اكثرية فاذن ليست باتفاقية فاذن ذلك الخاصية فى ذلك الجسم
وهى المسماة بالقدرة فهذا تلخيص هذه الحجة على حسب الامكان قوله وهذه القوة
يصدر عنها الافاعيل الجسمانية كلها من التحريكات الى اماكنها الطبيعية والتشكلات
الطبيعية يعنى هذه الطبيعة هى التى يصدر عنها الافاعيل الجسمانية من حصول فى اماكنها
الطبيعية والاشكال الطبيعية قال الشيخ وقد قيل انها لا يجوز ان يكون ذات
زاوية فلا يكون الاكرة التفسير معناه ان الاجسام اذا خليت وطباعها لم يكن
شكلها الا الكرة لان الطبيعة الواحدة لا يوجب اختلافا فى مادة بسيطة وغير الكرة
من الاشكال فيه زوايا مختلفة قال الشيخ لان شان الزاوية له من الاشكال البيضية
والمسطحة ان يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتقدر فى الطول والعرض
والطبيعة البسيطة لا يوجب اختلافا فاذا صح وجود الكرة صح وجود الدائرة
التى هى نهاية قطع يحدث او يتوهم فيها دائرة وهى مبدأ المهندسين موجودة
فالخط المستقيم وهو البعد الواصل بين كل نقطتين ظاهر الوجود التفسير لما كان
من مبادى العلوم الجزئية فى هذا العلم وكان وجود الدائرة من مبادى الهندسة
فلا جرم احتج عليها هاهنا بحجة الالى ما ذكر ان الشكل الطبيعى للاجسام هو الكرة
واذا ثبت الكرة ثبت الدائرة لانها ترسم من قطعها التام على الاستدارة اما
الخط المستقيم فقد رسمه بانه البعد الواصل بين نقطتين وهى بينة لا يحتاج
فى اثباته الى برهان قال الشيخ واصحاب الجزء ايضا يلزمهم وجود الدائرة فانه اذا
فرض الشكل المستوى مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا
طبق طرفا خط مستقيم على نقطة يفرض وسطا وعلى نقطة فى المحيط استوى عليه

انحصر الذي
في موضع كان الطول ثم اذا انطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي يحيط من المحيط كان
ان يتم تصوره بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء عليه يستوعبه بل تزيد عليه فهو ينقص عنه
باقل من جزء وان كان لا يصل به بل يبقى به فرجة فلنفرض هذا التدبير بعينه في الفرجة فاما
ذهب الانفراج الى غير النهاية ففي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا خلاف على مذهبهم التقرير
ان حجتين على وجود الدائرة احدهما مبنية على اصل القائلين بالجزء الذي لا يتجزى والثانية
على اصل اصحاب نفاة الجزء اما الذي ذكره على اصحاب الجزء فتلخيصه ان يقول القائلون
بوجود الجزء الذي لا يتجزى ان هذه الدائرة المحسوسة ليست دائرة حقيقية بل هي بسطها
مضرس وليس مركزه حقيقي بحسب الحس فنقول اذا وضعنا طرف خط مستقيم على
الجزء الذي هو المركز ووضعنا الطرف الاخر في ذلك الخط حوالي المحيط ثم اذا ازلناه
عنه ووضعناه على الجزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فاما لم ينطبق عليه فذلك اما بزيادة
او بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء امكن الحاقه به او حذفه عنه حتى يتم
الدائرة وان كان باقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا يتجزى وان انطبق عليه فاما
ان يكون بين هذا الجزء وبين الجزء الاول فرجة واما ان لا يكون فان كان هناك فرجة
فتلك الفرجة اما ان يتسع فاما لم يتسع فقد وجد ما هو اصغر من الجزء وذلك يوجب
التجزية وان اتسعت لتمام جزء امكن انطباقه عليها والكلام ههنا كالكلام في الاول فيلزم
انقسام الانفراج الى غير النهاية وهم لا يقولون به وان كان لم يكن بينهما فرجة فحينئذ
قد وجد ثاني المحيط جزءان ليس بينهما انفراج ويكون الخط الخارج من الجزء المركزي يمكن
الانطباق عليهما واذا جاز ذلك في جزئين جاز في ثالث ورابع حتى يتم الدائرة
قال الشيخ واما على راي مثبتي الاتصال فوجود الدائرة والخط المنحني يثبت بما اقوله
اذا فرض جسم ثقيل ورأسه اعظم قدرا من اصله وركز على بسيط مسطح وهو قائم
عليه قياما مستويا فمعلوم انه يمكن ان يثبت اذا لم يكن ميله الى جهة اكثر من ميله
الى جهة اخرى فان ازيل عن الاستقامة ازالة ما واصله وليفرض نقطة ما لذلك الطرف
فمن المعلوم انه يتحرك الى اسفل ويلي السطح المسطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة
في موضعها فيكون كل نقطة يفرضها في راس ذلك الجسم قد فعل دائرة واما ان
يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل تتحرك في الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل
كل واحد من الطرفين دائرة ومركزها النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء
الهابط واما ان يتحرك النقطة منجرة على السطح فيفعل الطرف الاخر منجرة قطعا
وخطا منحنيا لان الميل الى المركز هو على المحاذاة محال ان تجر النقطة على
السطح لان تلك الحركة اما ان يكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع ولا بالقسر

لكن القسر لا يتصور الا من الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست بدفعها الى تلك الجهة
بل ان دفعها على خط الاتصال دفعها الى خلاف حركتها فثقلها يتمكن ان ينزل
العالية منها اذ هي اثقل بطلب حركة اسرع والمتوسط ابطأ وهناك اتصال
يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى ان يجذب السافل حتى ينحدر فيكون حينئذ
الجسم منقسما الى جزئين جزء يميل الى فوق قسرا وجزء يميل الى اسفل طبعا وبينهما
جزء هو مركز للحركتين وقد خرج منه خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فتبين انه ان لزم
انحدار الجسم زوال فهو الى فوق وان لم يلزم عنه فوجود الدائرة احج التقرير لما فرغ
عن اقامة الحجة على وجود الدائرة على مذهب القائلين بالجزء شرع في اقامة الحجة على
وجودها على مذهب القائلين بنفي الجزء واثبات الاتصال وتلخيصها انا اذا فرضنا
جسما ثقيلا يكون راسه اعظم مقدارا من اصله قائما على سطح قياما معتدلا فمعلوم انه
يمكن ان يثبت اذا لم يكن ميله الى جهة اخرى اكثر لا يمكن ان للطرف المماس السطح نقطة
ينقطع منه نقطة مثل السطح فاذا ازيل ذلك الجسم عن الاستقامة حتى سقط فحينئذ لا يخلو
اما ان يثبت تلك النقطة في موضعها واما ان لا يثبت فان ثبت في موضعها فقد
فعل كل واحد من النقط في راس ذلك الجسم المتحرك ربع دائرة وان لم يثبت فلا
يخلو اما ان يكون عند انحدار احد الراسين اما السفلي يصعد الراس الاخر الى العلو
واما ان لا يصعد بل يجر على السطح فان كان الاول يلزم منه ان يكون كل واحد من الطرفين
قد فعل نصف دائرة ومركزها النقطة المتحدة من الصاعد والهابط والثاني محال
لان ذلك الانجرار اما ان يكون بالقسر واما ان يكون بالطبع وليس بالقسر لان القاسر
ههنا ليس الا ان الطرف العالي لما نزل ويقدر انعطاف تلك الجثة لبعدها
واتصالها اضطر العالي الى تحريك السافل لكن هذه الضرورة بما يندفع بان يميل
العالي وحينئذ يكون ذلك الجسم المفروض منقسما الى قسمين احدهما يميل الى فوق قسرا
والاخر يميل الى اسفل طبعا وبينهما مركز هو حد الحركتين فتبين انه ان لزم عن انحدار الطرف
العلوي تمايل السفلي مال طبع حركة الطرف السفلاني الى فوق فذلك توجب الدائرة
وان لم يلزم حركته فوجود الدائرة احج قال الشيخ واذا ثبت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا
اذا ثبت المثلث والقائم الزاوية ايضا ويثبت جواز دوران احد ضلعي القائمة
على الزاوية فاذا رسم مخروط يصح قطع ويصح سطح منحني التقرير الدائرة فاذا ثبت
ثبت الخط المنحني لانه اذا ثبت الدائرة ثبت المثلث والقائم الزاوية واذا
ثبت المثلث القائم الزاوية ثم تحركه على احد ضلعي القائمة لحفظ تطرف ذلك الضلع
مركز دائرة واذا اراد الضلع الثاني على محيط الدائرة انقسم المخروط ويصح قطع

سطح كري **قال الشيخ** وقد يمكنك ان تثبت الدائرة ايضا من بيانا صحة وضع اي خط
فرضت على اي خط فرضت فانه اذا كان خطان على زاوية ما وعلى احدهما خط فانه
جائز ان يصير الى حال ما حتى ينطبق على الخط الاخر ويعود من ذلك الخط الى الاول الا
يمكن هذا الا بان يكون حركة ما مستديرة وانت تعرف هذا بالاعتبار **التفسير** ذكر
حجة اخرى على اثبات الدائرة وتلخيص هذا البرهان وهو انا اذا فرضنا خطا متناهي
الطرفين حركناه مع ذلك بكليته الى ان يعود الى وضعه الاول ان رسمت دائرة
من طرفه المتحرك ولا بد من اتمامه الحجة على امكان ثبات احد طرفيه مع حركة طرفه الاخر
قال الشيخ فصل في القدم يقال قدم الشيء اما بحسب الذات واما بحسب الزمان فالقدم
بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدا هو به موجود والقدم بحسب الزمان هو الذي
لا اول لزمانه والمحدث ايضا على وجهين احدهما هو الذي لذاته مبدا هو به موجود
والاخر هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان بعد ان لم يكن وكانت قبلية هو فيها معدوم
وقد بطل تلك القبلية ومع ذلك كله انه قد وجد زمانا وفيه معدوم **التفسير** شرع
في مباحث القدم والحدوث فقدم البحث عن تعريف القديم والحادث وتلخيص الكلام
هو ان القدم يطلق على وجهين احدهما بالقياس الى شيء اخر وهو الشيء الذي يكون
ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر وثانيهما القدم المطلق وهو على وجهين
احدهما بحسب الذات وهو ليس لوجود ذاته مبدأ يجب به وجوده وهو بهذا المعنى مرادف
للواجب وثانيهما القدم بحسب الزمان وهو الشيء الذي لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا
المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان والمحدث يطلق ايضا على وجهين احدهما بالقياس
الى شيء اخر وهو الذي يكون ما مضى من زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود شيء اخر وثانيهما
المحدث المطلق وهو ايضا على وجهين احدهما بحسب الذات وهو الذي يكون لوجود
ذاته مبدا هو به موجود وثانيهما بحسب الزمان هو ان يكون لزمان وجوده ابتداء ومعناه
هو ان يكون وجوده حاصلا بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق اي وجد زمانا كان هو فيه
معدوم ثم حصل زمان اخر ووجد هو في ذلك الزمان وعلى هذا الوجه لا يعقل حدوث الزمان
لان حدوثه لا يتصور الا اذا وجد زمان كان عدمه فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما
هذا خلف **قال الشيخ** وذلك لان كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الابداعية
فقد سبقه زمان وسبقه مادة قبل وجوده لانه قد كان لا محالة معدوما قبل وجوده فلا يخلو
اما ان يكون لوجوده قبل او لا يكون فان لم يكن لوجوده قبل فلم يكن معدوما قبل وجوده
وان كان لوجوده قبل فاما ان يكون ذلك القبل شيئا معدوما او شيئا موجودا فان كان
شيئا معدوما فلم يكن له قبل موجود وكان فيه معدوما وايضا فان القبل المعدوم ليس

موجودا

موجودا مع وجوده فبقي ان القبل الذي كان له شيء موجود وذلك الشيء الموجود ليس الان
موجودا فهو شيء قد مضى وكان موجودا وذلك اما مضيه لذاته وهو الزمان واما
مضيه لاجل غيره وهو زمانه فثبت ان الزمان على كل حال **التفسير** الحدوث الزماني مشروط
بتقدم الزمان والمادة عليه عند الحكماء والشيخ اثبت هذين المطلبين هنهنا فقدم
الاول واتم عليه حجة وتلخيصها هو ان المحدث الزماني لا بد وان يكون معدوما قبل وجوده
والا لما كان محدثا وذلك لا يخلو اما ان يكون شيئا معدوما واما ان يكون شيئا موجودا
ومحال ان يكون معدوما والا لم يكن له قبل كان فيه معدوما وايضا فلان القبل المعدوم
مستمر مع وجوده فان ذلك القبل شيء موجود وذلك القبل ليس موجودا الان
فهو شيء قد مضى وكان موجودا ثم مضى فان كان لذاته فهو الزمان وان كان لغيره فلا بد ايضا
من الانتهاء الى ما يكون مضيه لذاته قطعا للتسلسل والذي يكون مضيه لذاته هو الزمان
فان الزمان ثابت على كل حال ولنرجع الى شرح المتن قوله لان كل ما لزمان وجوده بداية
زمانية دون البداية الابداعية فقد سبقه زمان ومادة معناه ان كل ما يحدث حدوثا
زمانيا فهو مسبوق بزمان ومادة ولا بد من تفسير الابداع وهو ان يكون للشيء وجود من
غيره فقط غير متوقف على زمان ومادة والمراد قوله لانه قد كان لا محالة معدوما فاما ان يكون
عدمه قبل وجوده وهذا معلوم بالضرورة فلا حاجة الى هذه التفسير قوله وان كان
شيئا معدوما فلم يكن له قبل موجود وكان فيه معدوما هذا اعادة للدعوى قوله فان
القبل المعدوم موجود مع وجوده هذا اللفظ مختل لان القبل المعدوم وكيف يوصف
بانه موجود والكلام الملخص فيه ان يقال ان ذلك ليس نفس العدم الذي هو
محكوم بانه قبل لان العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد لكن للقائل ان يقول القبل الموجود
كيف يوصف به المعدوم فليتامل فيه **قال الشيخ** ويقول انه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه
وجود القابل وهو المادة والبرهان على هذا فنقول ان كل كائن فيحتاج ان يكون قبل كونه
ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده
هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى
انا نقول ان المحال لا قدرة عليه لكن القدرة على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان كون الشيء
هو نفس القدرة عليه لكان هذا القول كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة
والمحال ليس عليه قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه
او غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه هل عليه قدرة
ام لا فان اشكل علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكننا ان نعرف ذلك
البتة لانا اذا عرفنا ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه

غير مقدور عليه ومعنى الممكن انه مقدور عليه لكنا عرفنا المجهول بالمجهول فحسن واضح ان معنى
كون الشيء ممكنا في نفسه هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالذات واحدا وكونه
مقدورا عليه لازم لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه هو باعتبار ذاته وكونه
مقدورا عليه باعتبار اضافته الى موجده فاذا تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث
فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال لا يوجد
والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما
او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى
موجود وكل معنى موجود فاما قائم لا في موضوع او قائم في موضوع وكل ما هو قائم
لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو ما هو
بالاضافة الى ما هو امكان وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن
معنى في موضوع وعارض لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة
الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك فاذن كل حادث
فقد تقدمه المادة الشيخ لما فرغ من اقامة الحجة على ان كل حادث زماني فهو مسبوق
بزمان شرع في اقامة الحجة على انه مسبوق ايضا بمادة وتلخيص هذه الحجة هو ان كل
محدث فانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لانه لو كان ممتنع الوجود لذاته لامتنع
ان يوجد وهذا الامكان اما ان يكون هو الامكان العائد الى القادر واما ان يكون عائدا
الى ذات الممكن ومحال ان يكون عائدا الى القادر لانا اذا قلنا القادر يصح منه ايجاد
الممكن ولا يصح منه ايجاد الممتنع فان قيل لنا القادر يصح منه ايجاد الممكن ولا يصح
منه ايجاد الممتنع قلنا لان الممكن في نفسه يصح وجوده والممتنع لا يصح وجوده في نفسه
كان هذا الكلام منتظما فلو كان هذا الامكان هو الامكان العائد الى القادر
ثم نقول هذا الامكان لا يخلو اما ان يكون موجودا او معدوما ومحال ان يكون معدوما
لانه لا فرق بين نفي الامكان والامكان المعدوم حينئذ وجب ان لا يكون ممكنا فاذن
الامكان معنى موجود ثم لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا ومحال ان يكون جوهرا لان
الامكان امر اضافي الى الممكن فلا يكون جوهرا فهو اذن عرض وكل عرض فلا بد له
من محل فللامكان لا بد من محل وهو المادة وهو المطلوب واذا عرفت ما ذكرنا
لم يخف عليك ما في الكتاب قال الشيخ فصل في تحقيق المعنى الكلي المعنى الكلي
بما هو طبيعة ومعنى كالانسان بما انسان هو شيء وبما هو عام او خاص او واحد او كثير
وذلك له بالقوة او بالفعل شيء اخر فانه بما هو انسان انسان فقط بلا شرط اخر
البتة ثم العموم شرط زائد على انه انسان والخصوص كذلك وانه واحد كذلك فانه

كثير كذلك وليس اذا فرضت هذه الاحوال بالفعل فقط بل واذا فرضت هذه الاحوال
ايضا بالقوة واعتبرت الانسانية بالقوة كان هناك انسانية واعتبار غير الانسانية
مضاف مسلوب الانسانية واضافة ما فكانت انسانية بما هي انسانية لا عامة ولا خاصة
لا بالقوة احدهما ولا بالفعل بل بلا فرقهما ذلك وليس اذا كانت الانسانية لا
توجد الا واحدة او كثيرة يكون الانسانية بما هي انسانية اما واحدة او كثيرة فنفرق بين
ان هذا لا يوجد الا وله احد المحاليين وبين قولنا ان احد المحاليين له بما هو انسانية وليس
يلزم من قولنا ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة ان الانسانية بما هي انسانية
كثيرة كما لو فرضنا بدل الانسانية الوجود الذي هو من جهة اعم من الواحد والكثير ولا نقيضا
نقيض قولنا ان الانسانية بما هي انسانية واحدة هو قولنا ان الانسانية بما هو انسانية
كثيرة بل الانسان ليست بما هي انسانية واحدة ولا كثيرة واذا كان كذلك جاز ان
توجد لا بما هي انسانية بل بما هي موجودة واحدة او كثيرة فاذا عرفت هذا فنقول
يقال كلي الانسانية بلا شرط ويقال كلي الانسانية بشرط انها مقولة بوجه ما من الوجود
المطلقة على كثيرين والكلي باعتبار الاول موجود بالفعل في الاشياء وهو المحمول على
كل واحد لا على انه واحد بالذات ولا على انه كثير فان ذلك ليس له بما هو انسانية
واما بالاعتبار الثاني فله وجهان احدهما اعتبار التعدد في الوجود والثاني اعتبار التعدد
اذا صار مضافا الى الصورة المعقولة عنها اما اعتبار التعدد في الوجود حتى يكون
انسانية في الوجود هي بالقوة بعينها محمولة على كل واحد فتنتقل من واحد الى واحد
فيكون لم يفسد ذات الاول بل انحاصة ويكون هي بعينها بالفعل شيئا واحدا في الوجود
محمولا على كل واحد وقتا ما وهو ان يكون شيء واحد بعينه معين في الوجود محمولا
على كل واحد وقتا ما فهذا غير موجود فتبين ظاهر ان الانسان الذي اكتسبه الاعراض
المخصصة لشخص لم يكتسبه اعراض شخص اخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد
وشخص عمرو ويكون بعينه مكتنفا باعراض متضادة واما اعتبار التعدد في الوجه
الاخير فموجود فان الانسانية التي في زيد اذا نسبت الى الصورة المعقولة عنها
لم يكن ما ينتقل منها اولى بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو ولا تاثيرها في النفس
صورة عقلية ومأخوذة عنها اولى من الذي من عمرو بل من ايهما سبق ان يكون لو سبق الذي
في عمرو الى العقل لاحدث منه هذه الصورة بعينها وايهما سبق فانه هذا الاثر لم
يؤثر الاخر بعده شيئا واذ هذه الصورة المعقولة جائز من حالها ان يرتسم عنها
النفس من اي كل ذلك سبق اليها فليس نسبتها الى واحد من تلك اولى
من نسبتها الى الاخر بل هي مطابقة للجميع فالكلي عام في الوجود الكلي العام بالفعل

انما هو في العقل وهو الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل او بالقوة الى كل واحد
واحدة والكلي الذي يوجد في القضايا والمعدودات هو القسم الاول وقد اشير اليه
في كتب المنطق **الشرح** الغرض من هذا الكلام تمييز الماهية عن لواحقها فلنتعين مثالا
فنقول الانسان بما هو انسان وبما هو عام او خاص او واحد او كثير امور زائدة على كونه
انسانا ومعنى ذلك ان تستثنى ماهيتها عن داخل في مفهوم الانسانية بل من حيث هي انسانية
ليست الا الانسانية فالواحدية صفة مضمومة الى الانسانية فتكون الانسانية معها
واحدة وهي ايضا من حيث يطابق امور الكثيرة بحدها تكون عامة والانسانية في نفسها
ليست الا الانسانية ويدل عليه ان الانسان من حيث هو انسان لو كان واحدا لامتنع
ان يكون كثيرا وكذلك لو كان كثيرا لامتنع ان يكون واحدا وعلى ان الانسانية ليست
هي الوحدة او الكثرة مهما غير داخلين في ماهيتها والاعاد المحال ولا يلزم من
عدم خلو الانسانية عن احدهما كون احدهما نفس مفهوم الانسانية او داخلا في
مفهومها ولا يلزم في قولنا ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة ان الانسانية
بما هي انسانية كثيرة وليس نقيض قولنا ان الانسانية بما هي انسانية واحدة ان
الانسانية كثيرة بل نقيضه ان الانسانية ليست بما هي انسانية واحدة واذا عرفت
هذا فنقول الانسانية بلا شرط كلي والانسانية بشرط كونها معقولة عقلي كلي
ايضا كلي والكلي بالاعتبار موجود في الخارج لان هذا الانسان او كان موجودا في الخارج
كان الانسان واما بالاعتبار الثالث فهو غير موجود في الخارج بل في العقل والدليل
عليه وهو ان الانسان المشترك فيه بين اشخاص الناس لو كان انسانا واحدا
بالعدد موجودا في الاعيان لكانت الانسانية الواحدة مقارنة للاضداد حتى يكون
الشخص الواحد عالما جاهلا معا وذلك محال فان قيل يعني موجودا في الذهن فيم
فيقبل الشيء المشترك في الاذهان كيف يكون كليا فنقول معنى كون الانسانية كلية
موجودة في الذهن انه معنى واحد له اضافات كثيرة من خارج ليس هو اولى بان
يطابق بعضا دون بعض ومعنى هذه المطابقة ان هذه الصورة لو كانت هي
بعينها في مادة لكان ذلك الجزئي وايضا فلاي واحد من الاشخاص الموجودة في
الخارج لو سبق الى العقل وحصل الذهن منه معنى الانسانية لكان الحاصل هو هذا
الاثر الحاصل في الذهن وبالجملة هذه الصورة التي في العقل كنقش واحد ينطبق
عليه صور وصورة مادية الكلي العام في العقل لا في الخارج واذا عرفت ما قلنا
ظهر لك ما في الكتاب **قال الشيخ** فصل في التام التام هو الذي يوجد له جميع
ما من شأنه ان يوجد له او الذي ليس شيء مما يمكن ان يوجد له ليس له وذلك اما

في كمال الوجود واما في القوة الفعلية واما في القوة الانفعالية واما في الكمية والناقص
مقابله **الشرح** ذكر الشيخ للتام معنيين احدهما هو الذي يكون جميع ما من شأنه
ان يوجد له موجودا له وثانيهما هو الذي كل ما كان ممكنا ان يكون له كان له والمعنيان
متقاربان وحاصله انه الذي حصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له وهو الكامل ايضا
وذلك يقال على امور احدها ان يكون وجوده وكمالات وجوده تاما وثانيها القوى
اما الفعلية مثل ان يقال كذا تام القوة الفعلية واما الانفعالية ويطلق ايضا على
الكيفيات مثل ان يقال كذا تام الحس وتام العلم وثالثها الكمية اما المنفصلة كما يقال
للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي للشيء من العدد يكون حاصلا واما المتصلة كالمقادير
مثل ان يقال فلان تام القامة والناقص يقابله **قال الشيخ** فصل في المتقدم والمتأخر
القبل يقال في الطبع وهو الذي اذا كان لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود وقد يوجد
وليس الاخر بموجود كالواحد والاثنين ويقال في الزمان وذلك ظاهر ويقال في
المرتبة وهو في الاضافة الى مبدأ محدود وهو اما المبدأ الذي يضاف اليه سائر
الاشياء بالقياس الى تلك الاشياء واما واحد من تلك الاشياء هو منها اقرب اليه وهذا
قد يكون بالذات كما في الاجناس والانواع المتتالية وقد يكون بالاتفاق كالذي يقع متقدما
في الصف الاول فيكون اقرب الى القبلة وقد يكون بالاخرى كتقدم كتاب ايساغوجي
وقاطيغورياس على المنطق ويقال قبل في الكمال كقولك ان ابا بكر قبل عمر في الشرف
ويقال قبل بالعلية فان للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول فانهما ما داما ذاتان ليس
يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر ولا خاصية ابلغ وهما متضايفان في علة
ومعلول فهما معا واتهما كان هو بالعدد مكافآن لذلك واذا كان احدهما بالفعل
مكافآ لذلك ولكن بما ان احدهما له الوجود اولا غير مستفاد من الاخر والاخر
فان الوجود له مستفاد من الاول فهو متقدم عليه واذا توصل حال المتقدم في جميع هذه
الانحاء وجد المتقدم هو الذي له ذلك الوصف حيث ليس للاخر والاخر ليس له اولا
وذلك للاول انه اول والمتأخر مقابل المتقدم في كل واحد وقد يكون ما هو
اقدم بالعلية قد يزول ويبقى المعلول بعلة اخرى يقوم مقامه مثل السلوك الواحد
الذي يتبعه شيئان متعاقبان فهو متأخر عنهما في المعلولية وقد يكون لا مع كل واحد
منهما وذلك الهيولى مع الصورة واعلم انه فرق بين ان يقال اذا رفعت هذا
ارتفع ذلك وبين ان يقال ان هذا لا يوجد حين لا يوجد ذاك فان معنى
الاول انه اذا عدم هذا وجب ان يعدم ذلك فعدم هذا علة لعدم ذلك ومعنى
الاخر انه اي وقت يصدق فيه ان هذا ليس فانه قد صدق فيه ان ذلك ليس مع

ان يقال انه اذا لم يوجد العلة لم يوجد المعلول وانه اذا لم يوجد المعلول لم يوجد العلة ولا
يصح ان يقال انه اذا لم يوجد العلة لم يوجد رفع المعلول ارتفعت العلة اى يصح ان
يقال اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول بل اذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول واذا
ارتفع المعلول فقد كانت العلة اولا ارتفعت لعلة اخرى حتى يصح رفع المعلول لان
نفس رفع المعلول هو رافع العلة اى ان نفس رفع العلة هو رافع المعلول الشرح
المقصود من هذا الفصل بيان اقسام المتقدم وتلخيص هذا الكلام المتقدم يقال على وجوه
احدها المتقدم فى الزمان وهو ظاهر وثانيها المتقدم بالرتبة وهو كل ما كان اقرب من
مبدا معين من المراتب منها اما طبيعية كترتيب الانواع التى بعضها تحت والاجناس
التى بعضها فوق بعض ومنها وضعية كترتيب الصفوف من المسجد بالنسبة الى الباب
او المحراب وثالثها التقدم بالشرف كتقدم ابى بكر على عمر ورابعها التقدم بالطبع وهو
الذى لا يمكن ان يوجد الاخر الا وهو موجود وقد يوجد هو وليس الاخر بموجود وذلك
كتقديم الواحد على الاثنين وخامسها التقدم بالعلية وذلك كتقدم حركة اليد على
حركة الخاتم فانهما وان كانا معا فى الزمان لكن العقل يقضى ان حركة الخاتم مترتبة على
حركة اليد ومستفادة منها وحركة اليد غير مستفادة من حركة الخاتم واعلم انه لم يوجد
دليل قاطع على انحصار التقدم فى الاقسام والبحث والاستقراء ارشد الى هذه
الاقسام مشتركة فى امر واحد وهو ان المتقدم هو الذى لا يوجد للمتاخر المعنى المعتبر
فيه التقدم والتاخر الا وقد وجد للمتقدم ولنرجع الى شرح المتن له القبل يقال فى
الطبع المراد منه اثبات التقدم بالطبع وقد ذكرنا وقوله ويقال فى الزمان هذا
هو التقدم بالزمان قوله ويقال فى المرتبة هذا هو التقدم بالرتبة قوله ويقال
قبل فى الكمال هذا هو التقدم بالعلية قوله فان للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول
فانهما معا ذاتان هذا جواب عن سؤال يذكر على قوله للعلة متقدمة على المعلول
وتقريره ان يقال يقول تقدم العلة على المعلول اما ان يكون لذاتها واما ان يكون لنفس
العلية والمعلولية واما ان يكون لمجموع الامرين ومحال ان يكون لذاتها لانا بينا ان
الذات من حيث هو ذات لا يقدم فيه ولا تاخر ولا معية لان كل ماهية اذا اعتبرت
من حيث هى هى فهى لا متقدمة ولا متاخرة ولا مقارنة ومحال ان يكون بنفس العلية
والمعلولية لانهما وصفان اضافيان فيكونان معا فى الوجود بما ذكرنا فتعين
استحالة القسم الاخر فالجواب عنه ان تقدم العلة على المعلول ثبت باعتبار ان
العلة لها وجود غير مستفاد من وجود المعلول اما المعلول فوجوده مستفاد من وجود
العلة فيكون وجودها متقدما قوله واذا سومح حال المتقدم فى جميع هذه الاقسام معنى

ما ذكرنا ان هذه الاقسام مشتركة فى امر واحد وقد ذكرناه قوله واعلم انه فرق بين ان يقال
اذا ارتفع ذلك اعلم ان هذا الكلام جواب عن سؤال وهو ان يقال لما كان كل واحد
من العلة والمعلول موجبا لارتفاع الاخر لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر والجواب ان ارتفاع
العلة يوجب ارتفاع المعلول فلا يوجب ارتفاع المعلول ارتفاع العلة فان العلة ما لم
يرتفع اولا بسبب لم يلزم منه ارتفاع المعلول وارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول
قال الشيخ واعلم انه كما ان الشئ قد يكون محدثا بحسب الزمان كذلك قد يكون محدثا بحسب
الذات فان المحدث هو الكائن بعد ما لم يكن والبعدية والقبلية قد يكون بالزمان وقد يكون
بالذات فاذا كان الشئ له فى ذاته ان لا يجب له وجود بل هو باعتبار ذاته وحده باطل فهما
لا يوجد وانما يوجد بالعلة والذى بالذات قبل الذى من غير الذات فيكون لكل معلول
فى ذاته اولا انه ليس ثم انه عن العلة وثانيا انه ايس مقابل ليس فى المعنى فيكون كل
معلول محدثا اى مستفيدا الوجود من غيره بعد ما لم يكن له فى ذاته ان لا يكون موجودا فيكون
كل معلول فى ذاته محدثا فى ذاته وان كان مثلا فى جميع الزمان موجودا مستفيدا لذلك الوجود
عن موجد فهو محدث لان وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات وهى الجهة التى ذكرنا
وليس حدوثه انما هو فى ان من الزمان فقط بل هو محدث فى جميع الزمان والدهر فلا
يمكن ان يكون حادثا بعد ما لم يكن بالزمان الا وقد تقدمه المادة التى منها حدث الشرح
المقصود من هذا الكلام اثبات الحدوث الذاتى وتلخيصه وهو ان كل ممكن لذاته له
العدم لو انفرد اى لو اعتبر الممكن من حيث ذاته من غير علة فانه لا يكون له وجود وانما
يكون له الوجود من العلة فاذن عدم الممكن بذاته ووجوده بغيره وما بالذات قبل
ما بالغير فهذا هو الحدوث الذاتى فان قيل لو كان عدم الممكن بذاته لكان ممتنعا فنقول
لانك انه اذا اعتبر من غير علة وجوده فان العدم واجب له فيكون ممتنعا ولنرجع
الى شرح اللفظ قوله اعلم كما ان الشئ قد يكون محدثا بحسب الزمان الى قوله قد
يكون بالذات حاصل هذا التعليل هو دعوى الحدوث الذاتى قوله فيكون لكل معلول
فى ذاته اولا انه ليس ثم من العلة وثانيا انه ايس معناه كل ممكن فله من ذاته
اولا العدم ثم ثانيا له الوجود عن العلة قوله فيكون كل معلول محدثا اى مستفيدا
لوجوده بعد ما له فى ذاته ان لا يكون موجودا هذا الكلام هو الذى مر ذكره وهو ظاهر
قوله فيكون كل معلول محدثا فى ذاته وان كان مثلا فى جميع الزمان موجودا مستفيدا
لذلك الوجود عن موجد معناه ان الحدوث بهذا المعنى ليس فى آن من الزمان
بل هو ثابت فى جميع الزمان قوله فلا يمكن ان يكون حادثا بعد ما لم يكن الا وقد تقدمه
الى اخره هذا الكلام لا يتعلق له بهذا الفصل فلا ادرى لم ذكره قال الشيخ فصل فى انواع

الواحد يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له انه واحد فمن غير المنقسم ما لا ينقسم
في الجنس فيكون واحدا في الجنس ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون واحدا في النوع
ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام كالغراب والقير في السواد ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة
فيكون واحدا في المناسبة كما يقال ان نسبة الملك الى المدينة والعقل الى النفس واحدة
ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحدا في الموضوع وان كان كثيرا في الحد وله يقال
ان الزائد والنامي واحد في الموضوع ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد اي لا ينقسم
الى اعداد لها معانيه اي ليست بالفعل اعدادا لها معانيه فهو واحد بالعدد ومنه ما لا ينقسم
بالحد اي حده ليس لغيره وليس في كمال حقيقته وانه نظير فهو واحد بالكلية وله يقال
ان الشمس واحدة والواحد بالعدد اما ان يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل فيكون
واحدا بالتركيب والاجتماع واما ان لا يكون وان لم يكن بالفعل وكان بالقوة فهو
متصل وواحد بالاتصال وان لم يكن ولا بالقوة فهو الواحد بالعدد وعلى الاطلاق الشرح
يريد ان يبين اقسام الواحد الواحد اما ان يكون مقولا على كثيرين بالعدد وكانت
وحدتها امرا مغايرا للكثرة بها وهي بذلك الاعتبار غير منقسم ثم ذلك الاعتبار
غير منقسم ثم ذلك الاعتبار اما ان يكون مقوما لتلك الكثرة واما ان يكون فان كان
مقوما فاما ان يكون مقوما في جواب ما هو بالشركة فيكون واحدا بالجنس على اختلاف
درجاته والواحد بالنوع بحسب ان يكون واحدا النوع بالجنس والفصل مثال الواحد
بالجنس هو قولك الانسان والفرس واحد لكونهما من جنس واحد وهو الحيوان ومثال
الواحد بالنوع قولك زيد وعمرو واحد لكونهما من نوع واحد هذا اما اذا كان ما به الوحدة
مقولا على كثيرين بالعدد واما اذا كانت الوحدة غير مقولة على كثيرين فذلك الشيء اما
الشيء ان يصح عليه الانقسام واما ان لا يصح فان لم يصح عليه الانقسام فاما ان يكون مفهوم
له سوى كونه وحده واما ان يكون له مفهوم ازيد من ذلك فان لم يكن له مفهوم سوى كونه
وحده فذلك هو الوحدة وان كان له مفهوم سوى الوحدة فاما ان يكون له وضع فهو
النقطة وان لم يكن له وضع فهو مثل العقل والنفس وهذا هو الواحد الحقيقي وهو الذي
لا كثرة فيه البتة لا بالفعل ولا بالقوة وان صحت القسمة على ذلك الواحد فاما ان
ينقسم الى اجزاء متشابهة لكنها في الحقيقة واما ان لا ينقسم فان انقسم
الى اجزاء متشابهة لكنها فاما ان يكون قبوله للانقسام لذاته واما ان يكون لغيره الاول
هو المقدار والثاني الجسم البسيط وهذا هو الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة
فيه بالفعل ولكن فيه كثرة بالقوة مثل الخط الواحد والسطح الواحد والجسم الواحد
المتشابه الاجزاء فان الاتصال الحاصل بين اجزائه المفروضة اوجب اتحادا فيه

لكنه قابل للكثرة وان لم ينقسم الى اجزاء متشابهة لكنها بل انقسم الى اجزاء مختلفة لكنه حصل
فيها اتحاد بسبب ارتباط هذه الاجزاء المختلفة بعضها ببعض فذلك هو الواحد بالارتباط
مثل الحيوان الواحد فانه مركب من اشياء مختلفة كالعظم والعصب وغيرها فالكثرة حاصلة فيه بالفعل
اذ الاجزاء مختلفة لا بالقوة بخلاف الخط الواحد فانه لا كثرة فيه بالفعل البتة بل بالقوة
لكن الارتباط الذي بين هذه الاجزاء اوجب فيها اتحادا فقيل هذا حيوان واحد
ونبت واحد كما يقال هذا خط واحد وسطح واحد ثم كل واحد من هذين اما ان يكون
جميع ما يمكن له حاصلا فيه فيسمى واحدا بالتمام واما ان لا يكون فيكون كثيرا والوحدة
التي منه اما ان تكون بالوضع كدرهم واحد واما ان تكون بالطبيعة كالانسان الواحد
هذا اذا كانت وحدة الامور المتكثرة في مقوم اما اذا لم يكن في مقوم فاما ان يكون
في العوارض واما ان لا يكون فان كان في عوارضها فهي على وجوه ثلث احدها ان يكون
موضوعا لمحمول واحد عرضي كقولك الانسان هو الكاتب وثانيها ان يكون محمولان
عارضان لموضوع واحد كقولك الكاتب هو الضاحك وثالثها ان يكون موضوعا عارضا
لمحمول واحد كقولك الثلج هو الجص وهذا القسم يسمى الواحد بالعرض وان لم يكن
فهذا يسمى الواحد بالاضافة كقولك نسبة الملك الى المدينة ونسبة النفس الى
البدن واحدة فيقال الملك والنفس واحد اي في هذه النسبة فهذا اقسام
الواحد ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله تعالى يقال واحد لما هو غير منقسم
من الجهة التي قيل انه واحد معناه ان الواحد يقال على الكثيرين من حيث انه لا ينقسم
وهذا الاعتبار امر مغاير للكثرة قوله فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون
واحدا في الجنس معناه ان الواحد في الجنس هو الذي لا ينقسم في الجنس وذلك قد يكون
بالجنس القريب وقد يكون بالجنس البعيد قوله ومنه ما لا ينقسم في النوع فيكون
واحدا بالنوع معناه الواحد بالنوع هو الذي لا ينقسم بالنوع وهو قد يكون بالنوع
القريب وقد يكون بالنوع البعيد والواحد بالنوع لا محالة واحد بالجنس قوله ومنه
ما لا ينقسم بالعرض العام فيكون واحدا بالعرض كالغراب والقير في السواد هذا
هو الواحد بالعرضية وقد ذكرنا اقسامه قوله ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة وهذا
هو الواحد بالمناسبة وقد يسمى الواحد بالاضافة قوله ومنه ما لا ينقسم في الموضوع
فيكون واحدا في الموضوع وان كان كثيرا في الحد اعلم ان الواحد بالموضوع هو الذي
يكون موضوعهما واحدا كقولك ان الزائد والنامي واحد اي موضوعهما واحد قوله
ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد اي لا ينقسم الى اعداد لها معانيه اي ليست
بالفعل اعدادا لها معانيه فهو واحد بالعدد معناه ان الواحد بالعدد غير منقسم

بالعدد من حيث هو واحد اى لاينقسم الى اعداد لها معانيه والواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته
ان يتكثر اما الواحد والخط الواحد وما ليس من طبيعته ذلك فاما ان يتكثر من وجه واخر
اما ان لايتكثر اما الاول فمثل الواحد من الكل فانه لايتكثر من حيث طبيعته اى من حيث هو انسان
او انسان بل انه يتكثر من جهة اخرى اذ انقسم الى نفس ونفس واما الذى لايتكثر من وجه اخر
اما ان يكون مجردا انه لاينقسم واما ان لايكون ذلك بل معه طبيعة اخرى اما الاول
فهو الوحدة واما الثانى فاما ان يكون له وضع وهو النقطة واما ان لايكون وهو العقل والنفس
قال الشيخ والكثير يكون كثيرا على الاطلاق وهو العدد المقابل للواحد وهو ما يوجد فيه واحد
وليس بالواحد من كل جهة ما هو فيه اى يوجد واحد ليس هو وحده فيه وهذا مبدا انه
ما ياخذ الحساب فى البحث وقد يكون الكثير كثيرا بالاضافة وهو الذى ترتب بازائه القليل
واقل العدد الاثنان الشرح لما فرغ من بيان اقسام الواحد شرع فى بيان الكثير اعلم ان
الكثير يفهم فيه معنيان احدهما المقابل للواحد وهو ان يكون الشى فيه من الاحاد فوق
واحد وهو الكثرة مطلق وثانيهما الكثرة بالاضافة وهو ان يكون فيه ما فى شى اخر وزيادة
قوله فاقل العدد اثنان وبعضهم منع منه لانه الزوج الاول فلايكون عددا كالفرد الاول
وقوله نحن لانعنى بالعدد الا ما زاد على الواحد والاشك الاثنين كذلك قال الشيخ
فصل من لواحق الواحد والمشابهة اتحاد فى الكيفية والمساواة اتحاد فى الكمية والمجانسة
اتحاد فى الجنس والمشاكلة اتحاد فى النوع والموازاة اتحاد فى وضع الاجزاء والمطابقة
اتحاد فى الاطراف والهوهو اتحاد باى انحاء جعلا اثنين ثم الوضع يصير بينهما
اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين اثنين كما قيل الشرح لما فرغ من بيان اقسام
الواحد شرع فى بيان لواحق الواحد والكلام فيه ظاهر اما قوله والهوهو هو اتحاد بين
اثنين جعلا اثنين ثم الوضع تصير بهما بينهما اتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة
بين اثنين كما قيل فى هذا اللفظ تشويش والعبارة المحررة هو ان يقول فالهوهو
هو ان يكون لكثرة من وجه وحدة قال الشيخ ويقابل كل واحد منها من باب الكثير الخلاف
والتقابل والتضاد وتمت المقالة الاولى من الالهيات الشرح لما فرغ من بيان
لواحق الواحد شرع فى بيان لواحق الكثير وهى ما يقابل كل واحد منها قال الشيخ
المقالة الثانية من الالهيات فى كتاب النجاة ان الواجب الوجود هو الموجود الذى متى
فرض غير موجود عرض منه محال وان الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود او موجودا
لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضرورى الوجود والممكن الوجود هو الذى
لاضرورة فيه بوجه اى لا فى وجوده ولا فى عدمه فهذا هو الذى نعنيه فى هذا الموضع
بممكن الوجود وان قد يعنى بممكن الوجود ما هو فى القوة ويقال الممكن على كل صحيح الوجود

وقد فصل ذلك فى المنطق الشرح يريد ان يذكر تعريف الواجب الوجود والممكن الوجود
اعلم ان تعريف ~~كل واحد منها الاسلب~~ الواجب والممكن والممتنع لايكن الاست دورية لانا
اذا اردنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئا فى تعريف كل واحد منها الا سلب الاخرين عنه مثل ان الممكن
هو الذى لايكون وجوده ضروريا والضرورى هو الذى لايمكن عدمه واذا لم نجد شيئا فى تعريف منها
الا سلب الاخرين صار التعريف دوريا لكن الشيخ عرف الواجب والممكن على وجه لايلزم منه هذا
المحذور لانه عرف الواجب اولا ثم عرف الامكان به والواجب عند العقل لانه اقرب الى طبيعة الوجود
والوجود اعرف واذا كان الوجوب اعرف عند العقل لانه اقرب الى طبيعة الوجود والوجود
اعرف واذا كان الوجوب اعرف عند العقل كان تعريف الامكان به اولى قوله الواجب
الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال هذا التعريف يتناول الواجب
الوجود لذاته والواجب الوجود لغيره بدليله وان الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجودا
او موجودا لم يعرض منه محال فان قيل يلزم على هذا ان لايكون الواجب الوجود لغيره ممكنا
لانه اذا فرض معدوما لزم منه محال قلنا لابد فيه من اعتبار قيد اخر بان يقال الممكن الوجود
هو الذى متى فرض غير موجود او موجودا من حيث هو لم يلزم منه محال قوله والواجب هو
الضرورى الوجود هذا تعريف اخر للواجب واما تفصيل معنى الممكن والواجب فقد ذكر
فى المنطق قال الشيخ ثم ان واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون لا بذاته والذى هو واجب
الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشى اخر اى شى كان صار محالا فرض عدمه والواجب الوجود
لا بذاته هو الذى لو وضع شى مما ليس هو صار واجب الوجود مثلا ان الاربعة واجبة الوجود
لا بذاتها ولكن عند فرض اثنين اثنين والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند
فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع اعنى المحرقة والمحترقة الشرح
لما ذكر الواجب الوجود اراد ان يقسمه فاعلم ان الواجب الوجود ينقسم الى قسمين
لانه اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان يكون واجب الوجود لغيره اما الواجب
الوجود لذاته فهو الذى لذاته صار لذاته لا لشى اخر اى شى كان صار محالا فرض عدمه
لذاته لا لشى اخر وجب وجوده والواجب الوجود لغيره هو الذى صار لشى اخر واجب
الوجود مثل الاربعة فانها ليست واجب الوجود بذاتها بل لوجود اثنين قال الشيخ
فصل فى ان واجب الوجود لايكون بذاته وبغيره معا ولايجوز ان يكون شى واحد واجب
الوجود بذاته وبغيره معا فانه ان رفع غيره زوال او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى
وجوب وجوده فلايكون بذاته على حاله فلايكون وجوبه وجوده بغيره اما ان لايبقى وجوب
وجوده فلايكون وجوب وجوده بذاته الشرح يريد ان يذكر احكام الواجب الوجود
الاول الواجب الوجود لذاته لايجوز ان يكون واجبا بغيره لانه لو وجب بغيره فاذا رفع

وذلك الغير فاما ان يبقى وجوب وجوده واما ان لا يبقى وان بقي لا يكون واجبا لغيره لانه
ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير وقد فرض واجب الوجود لغيره وان لم يبق فحينئذ لا يكون
واجب الوجود لذاته وقد فرض واجب الوجود بذاته هذا خلف **قال الشيخ** فصل في ان
واجب الوجود بغيره ممكن الوجود بذاته وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود
بذاته لان ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة ما والنسبة والاضافة
اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة واضافة ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار
هذه النسبة فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود او مقتضيا
لامكان الوجود او مقتضيا لامتناع الوجود ولا يجوز ان لا يكون مقتضيا لامتناع الوجود لان
كل ما امتنع وجوده بذاته لم يوجد لا بغيره ولا ان يكون مقتضيا لوجوب الوجود فقد قلنا
ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره فبقي ان يكون باعتبار ذاته
ممكن الوجود وباعتبار ايقاع النسبة التي الى ذلك الغير واجب الوجود وباعتبار قطع
النسبة التي الى ذلك الغير ممتنع الوجود وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود فقد بان
ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **الشرح** الحكم الثاني من احكام الواجب
الوجود هو ان كل ما هو واجب الوجود لغيره فانه يكون ممكن الوجود لذاته لانه لو لم يكن
ممكن الوجود لذاته فاما ان يكون واجب الوجود لذاته وهو محال والا لكان الواجب لذاته
واجبا لغيره وقد بان بطلانه واما ان يكون ممتنع الوجود لذاته وهو ايضا محال والا لكان
واجبا لغيره لان الممتنع الوجود لا يوجد ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله كل ما هو واجب
الوجود لغيره فانه ممكن الوجود بذاته هذا هو الدعوى قوله لان كل ما هو واجب الوجود
لغيره فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة ما والنسبة والاضافة اعتبارهما غير
نفس اعتبار ذات الشيء التي لها نسبة واضافة لقائل ان يقول ما الفائدة في ايراد
هذا الكلام مع ان البرهان يتم بدون هذا وللمجيب ان يقول هذا جواب عن معارضة يذكر
ههنا وهو انه لو كان الواجب لغيره ممكنا لذاته لزم كون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا
وانه محال فاجاب عن هذه المعارضة بانه قال انه ممكن باعتبار ذاته واجب باعتبار
النسبة الى ذلك الغير فوجوب وجوده تابع للنسبة الى ذلك الغير وهذه النسبة
مغايرة لذاته فلا يكون جمعا بين الوجوب والامكان باعتبار واحد بل باعتبارين مختلفين
ومثل هذا لا يعد متناقضا فالممكن له اعتبار بالنسبة الى ذاته وهو بذلك ممكن وباعتبار
بالنظر الى ذلك الغير وهو بذلك الاعتبار واجب وباعتبار بالنسبة الى عدم ذلك
الغير وهو بهذا الاعتبار ممتنع الوجود لا يناقض بين هذه الاعتبارات قوله فاعتبار
الذات وحدها لا يخلو اما ان يكون مقتضيا لوجوب وجوده هذا هو البرهان الذي ذكرناه

فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود وهذا هو الاعتبارات الثلثة قوله فقد بان ان كل واجب
الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته لما فرغ من البرهان صرح بالنتيجة وهي ان كل ما كان
ممكن الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قال الشيخ** وهذا ينعكس فيكون كل ممكن
الوجود بذاته فانه ان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره لانه لا يخلو اما ان يصح له
وجود بالفعل واما ان لا يصح له وجود بالفعل ومحال ان لا يصح له وجود بالفعل والا لكان
ممتنع الوجود فبقي ان يصح له وجود بالفعل فحينئذ اما ان يجب وجوده واما ان لا
يجب وجوده فان لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود ثم لم يتميز وجوده عن عدمه ولا فرق
بين هذه الحالة منه والحالة الاولى لانه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود والان هو بحاله كما
كان فان وضع ان حالة تجددت لانه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود فالسؤال عن تلك الحالة
ثابت انه ممكن الوجود او واجب وجوده فان كان ممكن الوجود فان تلك الحالة كانت قبل ايضا
موجودة على امكانها فلم يتجدد فان وجب وجودها وهي موجبة الاول فقد وجب لهذا الذي ذكر
وجود وحالة ليست تلك الحالة الاخرى وجرى الى الوجود الاخر وجه الى الوجود واجب ايضا
فان كل ممكن الوجود فاما ان يكون وجوده بذاته او يكون بسبب ما فان كان بذاته فذاته واجبة
الوجود لا ممكنة الوجود وان كانت بسبب ما فاما ان يجب وجوده مع وجود السبب واما
ان يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال فتحتم اذن ان يكون وجوده مع وجود
السبب فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما يكون واجب الوجود لغيره **الشرح** المطلوب من
هذا الفصل اثبات ان الممكن ما لم يجب وجوده عن مؤثره لم يوجد لانه اذا وجد سببه فاما
ان يبقى على تساوي الطرفين فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر فان بقي على التساوي فهو
محال والا لكان وجود السبب كلا وجوده وان ترجح احد الطرفين على الاخر وجب وجوده
لان المرجوح ممتنع ضرورة الامتناع عند التساوي واذا امتنع المرجوح وجب الراجح
اذ لا خروج عن النقيضين فثبت ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد فان قيل هذا الوجوب
متقدم على الوجود فكيف يكون الصفة قبل الموصوف فنقول هذا الوجوب عائد الى الذات
السبب بمعنى ان السبب صار محكوما عليه بانه يجب صدور الاثر عنه والسبب متقدم
~~على الوجود فكيف يكون الصفة قبل الموصوف فنقول هذا الوجوب عائد الى الذات~~
السبب الاثر ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وهذا ينعكس فيكون كل ممكن
الوجود بذاته فانه ان حصل وجوده كان واجب الوجود بغيره انما قال ان حصل
وجوده لان كل ممكن فانه غير واجب الوجود بغيره مطلقا وانما يجب وجوده بغيره
اذا وجد وحينئذ لا يكون هذا تمام العكس بل يجب ان يكون الدعوى كما ذكرنا قوله
لانه لا يخلو اما ان يصح له وجود بالفعل واما ان لا يصح له وجود بالفعل هذا التقسيم

مستقيم لان الممكن لا يتردد بين ان يصح وجوده وان لا يصح وجوده قوله فحينئذ اما ان
يجب وجوده واما ان لا يجب التقسيم الصحيح ان الممكن اما ان يجب وجوده عند تمام سببه
واما ان لا يجب ومحال ان لا يجب فهو اذن يجب قوله فان لم يجب وجوده فهو
بعد ممكن الوجود هذا هو البرهان على بطلان القسم الثانى وهو ان الممكن الوجود
واذا لم يجب وجوده مع تمام السبب كان هو ممكن الوجود وح لم يتميز وجوده عن
عدمه وح لا يكون فرق بين هذه الحالة اى عند تمام السبب والحالة التى قبلها اى
عند ما لم يوجد السبب لانه كان قبل هذه الحالة ممكن الوجود والان ايضا هو ممكن
الوجود واما ان ايضا هو فان قيل حدث حالة عند تمام السبب فنقول انه عند تلك
الحالة لا يخلو اما ان يجب وجوده واما ان لا يجب فان لم يجب بقى السؤال وان كان انه
وجب فهو المطلوب فان قيل الامكان للممكن ثابت لذاته لا لعلة وما بالذات
كيف يزول فنقول امكان الممكن لذاته لم يزل وانما زال الامكان عن السبب وتبدل
بالوجوب وذلك عند صيرورة العلة علة تامة قوله وايضا فان كل ممكن الوجود
بذاته اعلم ان هذا ليس برهان اخر على المطلوب وانما هو اعادة المطلوب مع
زيادات لا فائدة فيها قال الشيخ فصل فى انه لا يجوز ان يكون يحدث منها واجب
وجود واحد ولان واجب الوجود كثير بوجه فى الوجود ولا يجوز ان يكون شيئان
اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته
وبالاخر فقد بان ان واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود لغيره ولا يجوز ان يكون
كل واحد منهما واجب الوجود وبالاخر حتى يكون آ واجب الوجود بب لا بذاته وب
واجب الوجود بآ لا بذاته ويكونان جملتهما واجب وجود واحد وذلك لان اعتبارهما
واثنين غير اعتبارهما متضائفين وللكل واحد منهما وجوب وجود لا بذاته فكل
واحد منهما ممكن الوجود بذاته والكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده اقدم منه
لان كل علة اقدم فى وجوده بالذات من المعلول وان لم يكن فى الزمان فلكل واحد
منهما شئ اخر يتقدم به اقدم فى ذاته وليس ذات احدهما اقدم من ذات الآخر
على ما وصفنا فلهما اذن علة خارجة عنهما اقدم منهما فليس اذن وجوب وجود
كل واحد منهما مستفادا من الاخر بل من العلة الخارجة التى وقعت العلاقة بينهما
وايضا فان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متاخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف
عليه ثم من المستحيل ان للموقوف ذات فى ان يوجد على ذات يوجد بها فكانها
يتوقف فى الوجود على وجود نفسها فانه كان وجود نفسها يكون لها بذاتها فهى
غنية عن الغير وان كان لا يكون حتى يكون غيره وغيره لا يكون الا بعد وجودها فوجودها

متوقف

متوقف على امر بعد وجودها فوجودها محال وبالجملة فاذا كان ذلك الغير يجب به كان
هو اقدم كان هو اقدم منه ومتوقف على ما هو متوقف عليه فوجوده محال الشرح
لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر لما ثبت ان واجب
الوجود بذاته لا يجوز ان يكون واجبا لغيره ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود
بالاخر ويكون ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل واحد منهما علة الاخر وهذا الحكم
لا يختص بواجب الوجود لذاته بل هو فى غير واجب الوجود محال لان كل واحد منهما لو كان
علة الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر لان العلة يجب تقدمها على المعلول
ضرورة فلو كان كل واحد منهما علة الاخر لكان كل واحد منهما متقدما على الاخر والمتقدم
على المتقدم متقدم فيكون الشئ متقدما على نفسه بمرتبتين وذلك محال الوجه الثانى ان
يتعلق كل واحد منهما بالاخر لا على وجه العلية والمعلولية ولكن على سبيل التضائف
وذلك محال فى الواجب الوجود لذاته لانه ح يكون كل واحد منهما ممكنا لذاته وكل
ممكن لذاته فله علة سابقة عليه فيكون كل واحد منهما محتاجا الى علة سابقة عليهما فلا يكون
واجب الوجود لذاته واجب الوجود هذا خلف ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب
قوله ولا يجوز ان يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا وكل واحد
منهما واجب الوجود بذاته وبالاخر هذا الكلام مع ما فيه من التكرار والكثير
قد سلف قوله ولا يجوز ان يكون كل واحد منهما واجب الوجود بالاخر معناه انه لا يجوز
ان يكون كل واحد من واجبى الوجود لذاته علة الاخر واعلم ان هذه الاستحالة لا تختص
بالواجب الوجود لذاته بل فى غيره ايضا محال لما ذكرنا قوله حتى يكون آ واجب الوجود
بب لا بذاته وب واجب الوجود بآ لا بذاته معناه ان آ يكون معلولا لب وب
يكون علة له وب يكون معلولا الف والف يكون علة له قوله ويكونان جملتهما واجب وجود
واحد وذلك لان اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضائفين لعل المراد منه
كون كل واحد من الواجبين متعلقا بالاخر على سبيل التضائف قوله وللكل واحد
منهما وجوب وجود لا بذاته علة فى وجوده منه معناه ان العلة يجب ان تكون
متقدمة بالوجود على المعلول قوله لان كل علة اقدم فى وجود الذات من المعلول
وان لم يكن فى الزمان هذا هو اعادة الدعوى قوله فلكل واحد منهما شئ اخر يتقدم
به اقدم من ذاته معناه ان لكل واحد منهما علة سابقة عليها وليس ذات
احدهما اقدم من ذات الاخر على ما وصف لعل هذا الكلام فى ابطال تعلق التضائف
لان المتضائفين يوجدان معا لا تقدم لاحدهما على الاخر قوله فلهما علة خارجة عنهما اقدم
منهما معناه ان للمتضائفين علة خارجة عنها متقدمة عليهما قوله فليس اذن وجوب

وجود لكل واحد منهما مستفادا من الاخر بل من العلة الخارجة التي اوقعت العلاقة بينهما
فهذا ظاهر قوله فان ما يجب لغيره فوجوده متوقف على وجود ذات ذلك الغير
اعلم ان هذا برهان على انه لا يجوز ان يكون شيئان لكل واحد منهما علة الاخر
وتلخيصه ان المعلول متوقف على وجود العلة ومتاخر عنه بالذات ثم يستحيل ان
يتوقف وجود ذات على ذات لا يوجد تلك الذات الا بها لانها يكون متوقفة
على وجود نفسها وذلك محال على ما قررنا فالحاصل من هذا التطويل ما ذكرنا
قال الشيخ ويقول ايضا ان واجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون له كثرة بوجه من
ويقول ايضا ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون لذاته مبادي يجتمع فيتقوم منها ذات
الوجود لا اجزاء الكمية ولا اجزاء الحد والقول سواء كانت كالمادة والصورة او كانت
على وجه اخر بان يكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه يدل لكل واحد منها على شي هو في
الوجود غير الاخر بذاته وذلك لان كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات
الاخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجوده منفردا ولكنه لا يصح للمجتمع
دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجوده
فالم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو
الذي يصح له وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة
الاجزاء وتعلق وجود كل واحد منها بالاخر وليس واحد اقدم بالذات فليس شي منها
بواجب الوجود فقد ارضحنا هذا على ان الاخر بالذات اقدم من الكل فيكون العلة
الموجبة للوجود ويوجب اولا الاجزاء ثم الكل ولا يكون لشي منها واجب الوجود وليس
يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما متاخر واما معا فكيف
كان فليس بواجب الوجود فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود ليس بجسم
جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة
معقولة ولا له قسمة لا في الكم ولا في الكيف ولا في المبادي ولا في القول فهو واحد
من هذه الجهات الشرح المقصود من هذا الكلام نفي الكثرة عن ذات واجب الوجود
لذاته فنقول واجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون له اجزاء يتقوم ذاته لا اجزاء
كما يكون للجسم من الاجزاء المقدارية المحسوسة ولا عقلية كما له من الجزء الهيولاني
والصوري ولا اجزاء حدية بل هو الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه لا بالفعل
ولا بالقوة والبرهان على هذا الدعوى هو ان كل ذات يكون مركبا من اجزاء فانه
يحتاج الى كله جزء من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره وهذا لا شك فيه وكل
مركب فهو محتاج الى الغير وكل ما كان محتاجا الى الغير فلا يكون واجب الوجود

لذاته

لذاته لان المحتاج الى الغير ينعدم بانعدام ذلك الغير والا لما كان محتاجا اليه والواجب
الوجود لذاته هو الذي لا ينعدم بانعدام غيره فثبت ان واجب الوجود لا تركيب
فيه بوجه البتة قوله لذاته مبادي يجتمع فيتقوم منها واجب الوجود معناه ان واجب
الوجود لذاته لا يجوز ان يكون ذاته مركبة من اجزاء قوله لا اجزاء الكمية ولا اجزاء الحد معناه ولا
يجوز ان يكون اجزاء المحسوسة كالاجزاء المقدارية ولا اجزاء حدية قوله ويقول سواء
كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه اخر بان يكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه
معناه ان الواجب لذاته ليس ذاته مركبا من اجزاء مختلفة من حيث الحد مثل الانسانية
المركبة من الحيوانية والناطقية قوله لان كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الاخر
ولا ذات المجتمع من هاهنا شرع في البرهان وتلخيصه هو ان كل ما كان مركبا من اجزاء وكل جزء
منه مغاير للجزء الاخر وللمجموع هذا القدر يكفي وهو ان يقال ان كل مركب من اجزاء فان
كل واحد من اجزائه مغاير له قوله فاما ان يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد ولكنه
للمجتمع وجود دونهما تلخيصه وان كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يصح له وجود بانفراده
واما ان لا يصح لكل واحد انفراد في الوجود واما ان يصح لبعض تلك الاجزاء انفراد
في الوجود فان كان الاول كان الذات المجتمع من تلك الاجزاء متعلقا بها فلا يكون واجب
الوجود لذاته لان واجب الوجود لا تعلق له بالغير وان كان لا يصح لكل واحد منها ان
ينفرد بالوجود كان كل واحد متعلقة بكل واحد منها وحينئذ لا يكون شي منها واجب الوجود
لذاته ولا الجملة ايضا قوله فقد اتضح من هذا ان واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة
جسم لما فرغ من بيان هذه الفصول صرح بنتائجها ويحتاج الى ايضاح اما انه ليس بجسم
لان الجسم مركب من الاجزاء والواجب الوجود لذاته لا تركيب فيه بوجه واما انه ليس
بمادة جسم لان المادة لا يوجد بدون الصورة ويلزم من عدم الصورة عدمها فلها تعلق
بالغير وكذلك الكلام في انه ليس صورة جسم قال الشيخ فصل في ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع جهاته ويقول ان واجب الوجود بذاته واجب
الوجود ويقول ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته والا لكان
كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة يكون له ولا
يكون له ولا يخلو عن ذلك وكل منهما لعلة يتعلق الامر بها ضرورة وكانت ذاته
متعلقة الوجود لتعلق امرين لا يخلو منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا
بل مع العلتين سواء كان احدهما وجودا والاخر عدما او كان كلاهما وجوديين
فتبين من هذا ان الواجب الوجود لا يتاخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو
ممكن له فهو واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا علم منتظر ولا صفة

من الصفات التي تكون لذاته منتظرة **الشرح** اعلم ان هذا اصل كثيرا ما يتفرع عليه مسائل
والبرهان عليه وهو انه لو لم يكن واجب الوجود لذاته واجب الوجود في صفاته وجهاته
لكان هو واجب الوجود من جهة وممكن الوجود من جهة وهذا محال فذلك محال بيان الشرطية ظاهر
وبيان انتفاء التالي هو ان تلك الجهة اذا كانت ممكنة له كانت له تلك الجهة ولا يكون
رجح لا يكون ذاته كافية في ثبوتها له وسلبها عنه وذاته موقوفة على ثبوتها او سلبها
وثبوتها وسلبها متوقفان على علة وجودها او علة عدمها والموقوف على الموقوف
على الغير موقوف عليه فالواجب الوجود لذاته متعلق بالغير وقد مر بطلانه فثبت
ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته فان قيل ما تعنون بقولكم ان واجب الوجود
لذاته واجب من جميع جهاته قلنا نعني به انه يمتنع التغير في صفة من صفات واجب الوجود لذاته
فانه يقتضي كونه متعلق الوجود بغيره لكنه ثبت ان واجب الوجود لذاته يمتنع تعلقه بالغير فاذن
يمتنع التغير على صفات واجب الوجود لذاته وكل ما يمكن له يجب واجبا ان يكون ثابتا له دائما
قال الشيخ فصل وكل واجب الوجود بذاته فانه خير محض وكمال محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه
كل شيء ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر فالوجود
خير وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء
للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته
بذاته لا يجب له الوجود فذاته بذاته تحتمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته
بريا من الشر والنقص فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير
لما كان نافعا ومفيدا لكمالات الاشياء وسيبين ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته
مفيدا لكل وجود ولكل كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر
الشرح من تفاريع كون الواجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته
كونه خيرا محضا وبيان ذلك وهو ان الشر اما عدم وجوب ذات او عدم كمال ذات والواجب
الوجود لذاته اذا كان موجودا لذاته وموجودا بكماليته لذاته كان بريا عن الشر
والنقص وكان خيرا محضا وكمالا محضا فهذا هو الخيرية العائدة الى ذات الشيء وصفاته
وقد يكون الخيرية عائدة الى الافعال والواجب الوجود لذاته خير ايضا بهذا المعنى لانه
مفيض للوجود والكمال على غيره ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وكل واجب
الوجود لذاته فانه خير محض وكمال محض فهذا هو الدعوى قوله والخير بالجملة هو
ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده فالمراد منه الخيرية العائدة الى ذات الشيء وصفاته
كماله قوله والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر واما عدم صلاح حال الجوهر فالوجود
خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود معناه ان الوجود وكمال الوجود خير للوجود قوله

والوجود الذي لا يقارنه لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير محض معناه
لما ثبت ان الوجود خير فالموجود الذي يكون دائما موجودا ولم يغب عنه شيء من كماله يكون خيرا
محضا قوله والممكن الوجود لذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود اعلم ان
الموجود اما ان يكون واجب الوجود لذاته واما ان يكون ممكن الوجود لذاته اما الواجب الوجود
لذاته فهو خير محض واما الممكن لذاته فليس خيرا محضا لانه اذا لم يكن وجوده بذاته كان ذاته
محتملا للعدم فلا يكون من جميع الجهات بريا عن النقص والشر قوله فاذن ليس الخير المحض الا
الواجب الوجود بذاته لما بين ان الممكن لذاته ليس خيرا محضا وان الواجب الوجود لذاته
خير محض صرح بالنتيجة وللقائل ان يقول انهم اتفقوا على ان العقول الفلكية والنفوس خيرات محضة
على انها ممكنة الوجود لذاتها قوله وقد يقال ايضا خير لما كان نافعا فان هذا هو الخيرية
العائدة الى الافعال وقد لخصناه **قال الشيخ** فصل في واجب الوجود بذاته حق محض
وكل واجب الوجود فهو حق محض لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا
اذا احق اذن من واجب الوجود وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا
فلا حق احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه
لذاته لا لغيره **الشرح** الواجب الوجود لذاته حق محض لان الحق هو الموجود والباطل هو
المعدوم ولما كان الواجب الوجود لذاته واجبا في ذاته وصفاته لما كان قابلا للعدم الذي
هو البطلان لاجرم كان احق الموجودات بكونه حقا ولما انه في ذاته احق الاشياء باسم
الحقيقة والصدقية وسائر الاشياء لا تستحق ماهياتها الوجود كما علمت وانما تستحقه
بالاضافة الى الواجب الوجود لذاته فهي في انفسها باطلة وبه حقة وبالقياس الى
الوجه الذي يليه حاصلة فلذلك قيل في الكتاب الالهي كل شيء هالك الا وجهه
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وكل واجب الوجود فهو حق محض انما كان
حقا محضا لان ما عداه وان كان دائم الوجود لكن تشوبه شيء من البطلان قوله لان
حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له معناه ان حقيقة كل شيء وجوده
ثبت له قوله فلا احق اذن من واجب الوجود هذا نتيجة لما ذكر ولا بد من اضافة
شيء آخر اليه حتى يتم هذا الكلام وهي ان يقال ان الواجب الوجود وجوده لذاته
واذا كان وجوده لذاته كان اولى باسم الحقية من غيره قوله وقد يقال حق
لما يكون الاعتقاد لوجوده صادقا معناه انه يطلق اسم الحقية على الاعتقاد
المطابق وواجب الوجود لذاته كان اعتقاد وجوده صادقا ومع صدقه
دائما ومع دوامه يكون لذاته وسائر الاشياء ليس كذلك فكان اولى باسم
الحقية **قال الشيخ** فصل في ان نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين ولا يجوز ان يكون

نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له بعينه اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات
نوعه بل يقتضيه علة فان كان مقتضى نوعه له لذات معنى نوعه لم يوجد الا له وان كان لعلة فهو
معلول ناقص وليس واجب الوجود **الشرح** شرع من ههنا في ذكر براهين وحدانية
واجب الوجود لذاته البرهان الاول ما ذكر وتلخيصه ان وجود نوعه له بعينه اما ان يكون
مقتضى ذات نوعه بل يكون لعلة والقسم الثاني محال والا لكان الواجب لذاته معلولا
لغيره فلا يكون واجب الوجود لذاته فاذن وجود نوعه له بعينه يقتضي ذات نوعه وحينئذ
لا يوجد الا له ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود
لغير ذاته معناه ان نوع واجب الوجود لا يكون الا واحدا قوله لان وجود نوعه له بعينه
اما ان يقتضيه ذات نوعه او لا يقتضيه ذات نوعه له بعينه علة معناه ان كونه واجب
الوجود ان كان مقتضيا لتلك الهوية لم يكن واجب الوجود الا هو وان لم يكن
مقتضيا لها لم يصر ذلك المعنى الا لعلة منفصلة فواجب الوجود لذاته لا يكون واجب
الوجود لذاته بل لغيره وهذا محال **قال الشيخ** وكيف يمكن ان يكون الماهية المجردة عن
المادة لذاتين والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى
واما بسبب الوضع والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل وكل
اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان لشيء غير المعنى وكل معنى موجود بعينه لكثيرين
مختلفين فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرنا من العلل ولواحق العلل وليس واجب
الوجود **الشرح** هذا برهان اخر على توحيد واجب الوجود لذاته وتلخيصه ان الواجب
الوجود لذاته لو كان نوعا تحته اشخاص لكان تعين تلك الاشخاص لسبب خارج
عنه والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية هو انه حينئذ لا يكون سبب ذلك التعين
ماهية ذلك النوع والا لكان لا يوجد من ذلك النوع الا واحد حينئذ لا يكون الواجب
لذاته مقولا على كثيرين وقد فرض ليس كذلك واذا لم يكن لتعين ماهية ذلك
النوع كانت العلة شيئا اخر فكان الواجب الوجود محتاجا الى سبب خارج
وهذا قد بان بطلانه **قال الشيخ** واقول قولا مرسلا ان كل ما كان ليس بمعنى للكثير
ان يتعلق الا بذاته فقط فلا يخالف مثله بالعدد فلا يكون اذن له مثل لان المثل مخالف
بالعدد فتبين من هذا ان واجب الوجود بذاته لا ند له ولا مثل ولا ضد له لان
الاضداد متعاندة ومشتركة في الموضوع وهو واجب الوجود بري عن المادة
فصل في ان واجب الوجود واحد في وجوده شيء تام والبرهان على انه لا يجوز
ان يكون اثنان واجب الوجود وايضا فهو تام الوجود لان نوعه له فقط فليس
لنوعه شيء خارج عنه واحد وجوده الواحد ان يكون تاما فان الكثير والزائد لا يكونان

واحد بين فهو واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي
المقومة له ولا باجزاء الحد وواحد من جهة ان حده له وواحد من جهة ان لكل شيء وحدة يخصه
وبها كمال حقيقته الذاتية وايضا هو واحد من جهة اخرى وتلك الجهة هو ان مرتبته
الوجود وهو وجوب الوجود ليس الا له **الشرح** هذه الحجة قريب من الحجة التي مرت
وايضاحها هو ان واجب الوجود لذاته لو كان له مثل لكان مخالفا له في التعين لانه
لو لم يكن مخالفا له في التعين لما كان مثلا له بل يكون هو هو بعينه وذلك التعين لا يكون
له لكونه واجب الوجود والا لكان كل واجب ذلك المعين فلا يكون له مثل وحينئذ
يكون الواجب الوجود لذاته متعلقا بالغير وذلك محال قوله فتبين من هذا ان واجب
الوجود لا ند له ولا مثل هذا نتيجة هذه البراهين والند والمثل بمعنى قوله ولا ضد
له اي انه لا ضد للواجب الوجود لذاته فلذلك لا ضد له لان الضد هو المشارك في الموضوع
المعاقب الغير المجامع اذا كان في غاية البعد طبعا وواجب الوجود لذاته لا تعلق
له بالموضوع فلا ضد له قوله وايضا فهو تام الوجود اخذ وجود الواحد انه تام الوجود
يعني ان نوعه يكون له فقط ولا يكون من نوعه غيره وواجب الوجود لذاته كذلك فيكون
اذن واحدا من هذه الجهة قوله وواحد من جهة ان حده له اعلم ان الشيخ صرح في
الاشارات في النمط الرابع ان واجب الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا حد له قوله
واحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة ولا باجزاء الحد هذا الكلام قد سلف
فلا فائدة في اعادته قوله وواحد من جهة ان لكل شيء وحدة تخصه وبها كمال حقيقته الذاتية
معناه انه واحد ايضا بهذا الاعتبار قوله وايضا واحد من جهة اخرى معناه ان وجوب
الوجود ليس الا له واكثر هذه الكلمات مكررة **قال الشيخ** ولا يجوز ان يكون وجوب
الوجود مشتركا فيه ولنبرهن على هذا فنقول ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما
لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما يقول للشيء انه مبدأ فيكون لذلك
الشيء ذات وماهية ثم يكون المبدأ لازما لتلك الذات كما ان امكان الوجود
قد يوجد لازما لشيء له في نفسه معنى مثل انه جسم او بياض ولون ثم هو ممكن الوجود
ولا يكون داخلا في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود بمعنى كونه واجب الوجود
هو واجب الوجود ويكون بمعنى وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول
اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية فان تلك الماهية
حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب وجود الواجب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون
وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه
اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء انسانا او شجرة او سماء او غير ذلك

فما قد علمت ان الوجود وجوبه ليس داخلا في ماهية كان لازما له كالخاصة والعارض
العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فيكون
وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوبه وجوده بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم
لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في الماهية فان كانت ماهية عاد الى
ان النوعية واحدة وان كان داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان تكون بعينها
لكليهما فتكون نوع وجوب الوجود مشتركا وفيه قد ابطلناه هذا ويكون لكل واحد منهما ما تخصه
اخرى فانه لم يشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما قائما لا في موضوع وهو معنى الجوهرية
المقول عليهما بالسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني اخرا فلذلك هو جنس لهما
فاذا لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وان
اشتركا في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعد معنى على حدة يتم به الماهية ويكون داخلا فيها
وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس
ولا واحد منهما واجب الوجود وان كان لاحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثاني معنى زائدا
عليه واما الاول فيفارقه بعد بهذا المعنى ووجود ذلك المعنى المشترك فيه يشترط
تجريده عما لغيره وعدمه فيه فيكون الذي لا تجديد له منتفيا في الوقت غير واجب الوجود
ويكون الاخر هو الواجب الوجود وحده ويكون المعنى المشترك فيه يشترط لا يوجب وجوب
وجود الا ان يشترط عدم ما سواه من غير ان يكون تلك الاعدام وجودات اشيا
وذواتا فانه ليس لكل اعدام يكون لاشيا تلك ذواتا ومعاني زايده والا لكان لذلك
كان في شيء واحد اشيا بلا نهاية موجودة لان في كل شيء اعدام اشيا بلا نهاية وجملة
هذه الجملة فان كل ما يجب وجوده فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره ولا يتم به
وحده وجود ذاته بل انما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره لو مما يتم به وجود ذاته فالذي
يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره فاما ان يكون ذلك شرطا في نفس وجوب
الوجود واما ان لا يكون فان كان ذلك فكله شرطا في نفس وجوب الوجود ووجب
ان يوجد لكل واجب الوجود فيوجد لكل ما يوجد لكل واحد حتى الماهيتين كالاخرى
فلا يكون بينهما انفصال البتة بمقوم وقد وضع بينهما اختلاف في النوع هذا خلف واما
ان لم يكن شرطا في نفس وجوب الوجود وما ليس بشرط في شيء فالشيء يتم دونه
فوجوب الوجود يتم دون ما اختلفا فيه فيكون ما اختلفا فيه عارضين لوجوب
الوجود وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته واختلفا بالعوارض
دون الانواع وهذا خلف فان جعل الشرط في وجوب الوجود احد الفصلين
لا بعينه فليس احدهما بعينه شرطا ولا الاخر بعينه شرطا فيتادى انه ليس احدهما

بشرط بعينه فكيف يكون احدهما لا بعينه بشرط فان قال قائل ان هذا مثل المادة
وليست بهذه الصورة لها بعينها شرطا ولا ضدها ولكن احدهما لا بعينه او مثل
ان اللون لا يتصور وجوده الا ان يكون سوادا او بياضا لا بقبيله ولكن احدهما لا بعينه
فقد ذهب عليه الفرق فيقال له اما المادة فاحدى الصور تبين بعينها شرطا
لها في زمان والاخرى ليست بشرط في ذلك الزمان وفي الزمان الاخر فان الصورة
الاخرى بعينها شرط لها والاولى ليست وكل واحد منها في نفسها له علة لها اذا
حدث بلا شرط والمادة ايضا محدثة فاذا وجبت وجبت لعلة احدى الصورتين
ووجبت تلك الصورة بعينها وكيف ما كانت الحالة فان المادة سواء كانت
احديها شرطا في وجودها بعينها او احديهما لا بعينه فلها شرط في الوجوب
غير نفس طبيعتها ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلق لشيء خارج عنه لكان
ليس وجوب الوجود بالذات واما اللونية فليست تصير كونيته بسواد او بياض
بل هي لونية بامر يعمها لكن لا يوجد متقررة الا مع فصل كل واحد منهما
فليس ولا واحد من الامرين للونية متقررة بشرط في اللونية ولكنه شرط في
الوجود المخصوص ثم في كل زمان وفي كل مادة شرط احدهما بعينه لا للاخر فهذه
اللونية التي تجب الزمان وتجب هذه المادة انما يوجد بها فصل السواد ولذلك
الاخرى موجودها فصل البياض واللونية المطلق اما ان يكون ولا واحد منهما شرطا
في وجوده البتة او يكون اجتماعهما شرطا في وجوده ويكون كل واحد منهما شرطا
في وجوده على انه بعض الشرط لا شرط تام والشرط التام هو اجتماعهما وجملته
فان الشيء الواحد من جهة واحدة يكون شرطه سببا واحدا الا اي شيء اتفق الا
يكون حدا او ان كان له جهتان ولكل جهة شرطا فلا يخلو عنهما فلا يتعلق باحدهما
بعينه بذاته بل باتفاق سبب من جهة واما ذاته بذاته فلا شرط له الا الواحد
كما ان اللونية شرطها بذاتها امر واحد وشرطها في جهات وجودها امور
يكون لكل وقت بعينه ولكن ان اللونية في انها لونية ليس احد الامرين شرطه
بعينه وبغير عينه شرطا له في ماهية لونية بل في انيته لونيتها وحصولها بالفعل كذلك
يجب ان لا يكون احد الامرين شرطا في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه
وجوب الوجود بل من جهة انيته فيكون انيته وجوب الوجود غير ماهيته هذا
خلف فانه يلزم ان يكون واجب الوجود بنظر اعلبه وجود ليس في نفسه في
على الانسانية والفرسية ولكن في اللونية بل كما انه يجوز ان يقال حمالة اللونية
ان احدهما لا بعينه شرطا في اللونية لا لنفس اللونية بل لاختلاف وجود ذات اللونية

لذلك اذ كان لوجوب الوجود احد الفصلين لا بعينه شرطا فيجب ان يكون
دونه لا لانه وجوب الوجود فيكون وجوب الوجود متقررا دونه ودونه غير محتاج اليه
ولكنه شرط في تخصيص وجوده وان كان تخصيص وجوده ان رفع يبطله فهو
غير واجب الوجود وان لم يكن يبطله فيبقى ح واجب الوجود واحدا او كثيرا الا انه
بين احاده النية وكلاهما على الوضع المفروض محال فقد بان انه ليس ولا واحد
الى الفصلين المذكورين شرطا في وجوب الوجود بوجه من الوجوه لا بعينه
ولا لا بعينه فقد بطل ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه على ان لا يكون لازما او يكون
جنسا فنقول ولا على ان يكون مقوما لماهية الشيء وهذا اظهر فان وجوب الوجود
لو كان طبيعة بنفسها فليكن انها انقسمت الى كثيرين فانها ينقسم في مختلفين
بالعدد فقط وقد منعنا هذا او يختلف في منقسمين بالنوع فينقسم بفصول
هي ب وج وتلك الفصول لا يكون شريطة فيها وهي بنفسها طبيعة متقررة اظهر
فان طبيعة وجوب الوجود ان كانت تحتاج الى ب وج حتى يكون له وجوب الوجود
فطبيعة وجوب الوجود هذا خلف وبالجملة يجب ان يعرف ان حقيقة وجوب
الوجود ليست كطبيعة اللون والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان الى فصل وفصل
في تقرر وجودهما اذ تلك طبائع معلولة وانما يحتاجان لا في نفس اللونية
والحيوانية المشترك فيهما بل في الوجود وههنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية
والحيوانية ولكان ذينك لا يحتاجان الى الفصول في ان يكونا لونا وحيوانا
فكذلك هذا لا يحتاج الى الفصول في ان يكون وجوب وجود ثم وجوب الوجود ليس له
وجود ثان يحتاج اليه فان اللون هناك يحتاج بعد اللونية الى الوجود والى
علة تحصل اللازم اللونية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون وجوب الوجود مشتركا
فيه لا ان كان لازما لطبيعة ولا ان كان طبيعة بذاته فاذن واجب الوجود
واحد لا بالنوع فقط او بالعدد لا مرية او بعدم الانقسام او التمام فقط بل
في ان وجوده ليس لغيره وان لم يكن من جنسه ولا يجوز ان يقال ان واجبي
الوجود لا يشتركان في شيء وكيف وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان
في البراءة عن الموضوع فانه ان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك وكلامنا
ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم بل بمعنى واحد من
معاني ذلك الاسم وان كان بالتواطؤ فقد حصل معنى عام عموم لازم او عموم
جنس وقد بينا استحالة ذلك وكيف يمكن عموم وجوب الوجود للكثيرين
على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج واللوازم معلولة ووجوب الوجود المحض

غير معلول انشرح هذا برهان اخر على ان واجب الوجود لذاته واحد وتلخيصه هو ان
واجب الوجود لذاته لو كان اكثر من واحد لكان لا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود
بذاته نفس ماهية الواجب الوجود واما ان يكون جزءا منها واما ان يكون لازما لها
والاقسام كلها باطلة فبطل القول بكون واجب الوجود لذاته اكثر من واحد وانما قلنا
انه لا يجوز ان يكون تمام الماهية لانه ح يكون الواجب الوجود لذاته مقولا عليها قول
النوع على اشخاصه وذلك قد ابطلناه وانما قلنا انه لا يجوز جزءا من ماهية الواجب
الوجود لذاته لانه ح يكون الواجب لذاته جنسا تحته انواع وذلك محال لوجوه احدها
انه لا بد لتلك الانواع من فصول تميز بعضها عن البعض وذلك محال لان الفصل
علة لوجود حصة النوع من الجنس الوجوب الوجود بالذات وجود اخر فيكون موجودا
بامرين وثانيها هو ان وجوب الوجود بالذات من حيث انه كذلك هو الذي لا يلزم
عدمه من عدم غيره ومن حيث انه متقوم بالفصل يلزم من عدم الفصل عدمه فيكون
الشيء الواحد متعلقا وغير متعلق به هذا خلف وثالثها هو انه لا يخلو اما ان يمتاز
كل واحد منهما عن الاخر بفصل يختص به واما ان يمتاز احدهما عن الاخر بامر وجودي
والاخر ممتاز عنه بعدم ذلك المعنى فان امتاز كل واحد منهما شرطا فان كان
كل واحد منهما شرطا محضا يمتنع خلو كل واحد منهما عن الشرطين واذا كان حاصلا
فيهما فلا يقع الامتياز بهما وان لم يكن كل واحد منهما شرطا كان وجوب وجود احدهما
متقوما دون ما في الاخر من المميز ووجوب وجود الاخر متقوما دون ما في الاول من
المميز ح لا يكون واحد من المميزين مقوما للوجوب الوجود اصلا لان الوجوب الوجود
قد تقرر عند عدم هذا تارة وعند عدم ذلك اخرى بل يكونان عارضين وحينئذ
يبقى الكلام في سبب الامتياز فان قيل ان وجوب الوجود مشروط باحد تلك
الفصول لا بعينه فنقول هذا ممتنع لانه ان كان هذا الفصل غير محتاج اليه فيكون
كل واحد منهما في ذاته غير محتاج اليه فوجب ان لا يكون الوجوب محتاجا اليه فان قيل هذا
ينتقض باللون فانه لا يتحقق وجوده الا اذا انضاف اليه فصل اي نوع من انواعه
كان وكذا الهيولى لا يتقوم الا عند صورته اية صورة كانت ولا تفتقر في تقوم اللون
فصل معين ولا في تقوم الهيولى صورة معينة فنقول ان اللون غير محتاج في ماهيته
الى شيء من تلك الفصول وانما يحتاج وجوده اليها فاللون الذي هو حصة السواد
يحتاج في وجوده الى فصل السواد وكذا الذي في البياض فلو كان واجب الوجود
كذلك لكان وجوب وجوده مستغنيا عن الفصل وكان يجب ان يحتاج الى تلك
الفصول في وجود اخر فيثبت للواجب بذاته وجود اخر هذا خلف وان قلت انه لا يجوز

انه يكون الوجوب بالذات لازما لماهية لوجهين اما اولا فلان تلك الماهية حينئذ يكون
سببا لوجوب الوجود فيكون وجوب الوجود بذاته متعلقا بسبب غيره وقد ابطلناه
وثانيا فلان الوجوب بالذات حينئذ يكون تابعا غير متقدم والتابع معلول فيكون وجوب الوجود
بالذات معلولا وهذا محال هذا تلخيص هذا البرهان ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله
ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه هذا هو الدعوى قوله ولنرسم على هذا
فنقول ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا لازما لماهية تلك الماهية هي
التي لها وجوب الوجود تمام التقسيم ان يقال ان وجوب الوجود اما ان يكون
لازما لماهية واما ان يكون نفس ماهية واما ان يكون داخلا في ماهية قوله كما
يقول للشيء انه مبدأ فيكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون المبدأ ذكر مثالين
للازم الماهية ولا حاجة الى ذكرهما قوله فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعاني اللازمة لماهية فان تلك الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود واعلم
انه ذكر في ابطال هذا القسم وجهين وحاصلهما يرجع الى واحد على ما ذكرنا
قوله فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا في الماهية او ماهية قد ذكرنا
ان القسم الصحيح هو ان يقال وجوب الوجود اما ان يكون نفس الماهية واما ان
يكون لازما لماهية ثم اللازم اما ان يكون داخلا فيها واما ان يكون خارجا عنها ثم
فان كان ماهية عاد الى ان النوعية واحدة لما فرغ من ابطال القول بكونه لازم ماهية
شرع في ابطال القول بكونه ماهية وتقريره ان وجوب الوجود اذا كان ماهية
فان كانت كثيرة كانت نوعا تحته اشخاص وذلك محال لوجهين اما اولا فلانه اذا كان
كل واحد منها مشتركا في تمام الماهية ولا بد ان يكون مغايرا له في التعين والتشخص
وجب ان يكون ذلك التعين مستندا الى علة غير تلك الماهية ولوازمها فيكون
واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود لذاته هذا خلف واما ثانيا فلان
الماهية الواحدة لا تتكثر الا بسبب يكثر المحل وبالجملة فلا بد فيه من التباين في الوقت
والزمان او الحيز والمكان وكل ذلك في حق واجب الوجود لذاته محال قوله فان
كان داخلا فتلك الماهية اما ان يكون بعضها كلاهما فيكون نوع وجوب الوجود
مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل ماهية اخرى معناه ان كان وجوب الوجود
داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون تمامها حاصلا لكلا الواجبين او يكون
لكل واحد منها ماهية اخرى فان كان الاول كان الواجب الوجود لذاته نوعا مشتركا
وقد ابطلناه قوله فان لم يشترك فيه الشيء وكونه ثانيا الا في موضوع هو معنى بالجملة
المقول عليها بالسوية فلذلك هو جنس لهما واذا كان احدهما ثانيا في موضوع

لم يكن واجب الوجود لذاته فيكون واجب الوجود لذاته حينئذ واحدا قوله وان اشترك
في شيء ثم كان لكل واحد منهما بعد معنى على حدة يتميز به ماهية معناه انهما اذا اشتركا
في شيء فاما ان يتميز كل واحد منهما عن الاخر بمعنى وجودي واما ان يتميز احدهما بامر
زائد والاخر بعدم ذلك الامر الاول يلزم منه كون واجب الوجود لذاته مركبا وهو
محال والثاني ايضا محال لان الذي يتميز بامر زائد يكون مركبا فلا يكون واجبا لذاته والذي
يتميز بعدم ذلك الامر يكون من شانه ان يثبت له ذلك الامر فاما مع شرط يلحق به
والعدم لا معنى له والا لكان في كل شيء معان بلا نهاية لان فيها اعدام بلا نهاية ثم
لا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في المجرد بدون الزيادة الشيء مع الاخر واما
ان يكون فان لم يكن فالذي يعد فيه الشرط لا يكون له وجوب الوجود فان كان فيكون عارضا
فيكون الاختلاف بالعارض دون الانواع وهذا خلف قوله فاما ان يكون ذلك شرطا
في نفس وجوب الوجود واما ان لا يكون معناه ان كل ما يتميز به احدهما فان كان
شرطا يكون ذلك الامر ثابتا لكل واحد منهما فلا يكون بينهما انفصال البتة فان لم يكن
شرطا كان وجوب الوجود يتم بدون ما اختلفا فيه عارضا فلا يكون الاختلاف حينئذ
بالنوع وقد فرض ذلك هذا واعلم ان هذا البرهان يتم بدون هذا التطويل وهو
ان يقال وجوب الوجود لذاته لو كان مشتركا بين كثيرين فاما ان يكون تمام ماهية
تلك الكثيرة واما ان يكون جزءا داخلا في تلك الماهية واما ان يكون خارجا عنها
لازما لها والاقسام كلها باطلة فبطل القول بكون وجوب الوجود لذاته مشتركا اما
الاول وهو ان يكون تمام ماهية تلك الكثرة فلان ذلك حينئذ يكون نوعا تحته اشخاص
وقد بان بطلان ذلك واما الثاني فلانه حينئذ يكون جنسا تحته انواع وذلك ايضا
محال لانه يكون كل واحد منها متميزا عن الاخر بفصل وراءه وذلك يقتضي كون كل
واحد منها مركبا وقد بان بطلان ذلك والقسم الثالث ايضا محال لما بينا
قال الشيخ المقالة الثالثة في اثبات واجب الوجود لا شك ان
وجودا فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد صح وجود واجب الوجود
وهو المطلوب وان كان ممكنا فانا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود
وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات فمن ذلك انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد لكل
ممكن الذات علة ممكنة الذات بلا نهاية وذلك لان جميعها اما ان يكون موجودا
معا واما ان لا يكون موجودا معا فان لم يكن موجودا معا لم يكن الغير المتناهي في
زمان واحد ولكن واحد قبل الاخر او بعد الاخر وهذا لا نمنعه ولنؤخر الكلام في
هذا واما ان يكون موجودا معا ولا واجب وجود فيها فلا يخلو اما ان يكون تلك الجملة

بان هي تلك الجملة موجب متناهيه او غير متناهيه واجبة الوجود بذاتها او ممكنة الوجود
في ذاتها فان كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود بذاتها
فالجملة يكون الواجب الوجود يتقوم بممكنات الوجود وهذا محال وان كانت ممكنة
الوجود بذاتها فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد للوجود فاما ان يكون خارجا عنها
او داخلا فيها فان كان داخلا فيها فاما ان يكون واجب الوجود ويكون واحد منها واجب
الوجود وكان كل واحد منها ممكن الوجود هذا خلف واما ان يكون ممكن الوجود ويكون
هو علة لوجود الجملة وعلة الجملة علة اولا لوجود احاد اجزائها ومنها هو فهو علة لوجود
نفسه وهذا مع استحالته ان صح فهو من وجه ما نقيض المطلوب فان كل شيء يكون كافيا
في ان يوجد ذاته فهو واجب الوجود وكان ليس واجب الوجود هذا خلف فبقي ان
يكون خارجا عنها ولا يمكن ان يكون علة ممكنة فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة
فهي اذن خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة
الوجود فليس لكل ممكن الوجود علة ممكنة معه ونقول ايضا لا يجوز ان يكون للعلل
عدد متناه وكل واحد منها ممكن الوجود في نفسه لكنه واجب بالآخر الى ان ينتهي
اليه دورا ولتقدم مقدمة اخرى فنقول ان وضع عدد متناهي من ممكنات
الوجود بعضها لبعض علل في الدور وهو ايضا محال وتبيين بمثل بيانا المسألة
الاولى ونخصصه ان كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ومعلولا لوجود نفسه ويكون
حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات وما يتوقف وجوده على
وجود ما لا يوجد الا بعد وجوده البعدية الذاتية فهو محال الوجود وليس حال المتضايفين
هكذا فانهما معا في الوجود وليس يتوقف وجود احدهما ليكون بعد وجود الآخر
بل يوجدهما معا العلة الموجدة لهما والمعنى الموجب اياهما معا فان كان لاحدهما تقدم
وللآخر تأخر مثل الاب والابن متقدمه من جهة غير جهة الاضافة فان تقدمه من جهة
وجوب الذات يكون معا في جهة الاضافة الواقعة بعد حصول الذات فلا كان الاب
يتوقف وجوده على وجود الابن والابن يتوقف وجوده على وجود الاب فكانا
ليس معا بل احدهما بالذات بعد لكان لا يوجد ولا واحد منها وليس المحال هو ان يكون
وجود ما يوجد مع الشيء شرطا في وجوده بل وجود ما يوجد عنه وبعده التفسير لما فرغ
من احكام واجب الوجود لذاته شرع في اثباته والاول تعديه على اثبات وحدانيته
لان مطلب هل الشيء موجود مطلقا على مطلب فيه الشيء موجود بحاله كذا
على ما بين في المنطق واعلم ان من الموجودات موجودا واجب الوجود بذاته
وجوده غير مستفاد من غيره ووجود ما سواه مستفاد من وجوده وهذا هو العقد سبحانه

وتعالى والبرهان على هذا الدعوى انه لا شك في وجود موجودات كثيرة مثل السماء والارض
والنبات والحيوان وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فنقول الموجود والمعدوم بالضرورة
اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته وبيان الحصر وهو ان ذلك الموجود
اما ان يكون متعلقا بغيره بل بذاته على معنى انه لا ينعدم بانعدام غيره والقسم الاول هو
المعنى بالممكن لذاته والقسم الثاني هو المعني بالواجب الوجود لذاته فثبت الحصر فان كان
واجب الوجود لذاته فقد وجدنا واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وان كان ممكنا
لذاته افتقر الى مؤثر وموجد يوجده ثم ذلك المؤثر ان كان واجب الوجود لذاته فقد حصل
المطلوب وان كان ممكنا لذاته افتقر الى مؤثر ويعود الكلام فيلزم اما الدور او التسلسل
او الانتهاء الى موجود واجب الوجود لذاته والدور والتسلسل باطلان فتعين الانتهاء
الى واجب الوجود لذاته اما الدور فمعناه هو انه يحتاج الاول الى الثاني والثاني الى الاول
اما بواسطة واما بغير واسطة وهو باطل لانه لا يخلو اما ان يكون علة وجود كل واحد منهما
هو وجود الآخر واما ان يكون علة وجود الاول هو وجود الثاني وعلة وجود الثاني ليس هو
الوجود الاول بل جهة اخرى منه والاول باطل لانه يلزم ان يكون وجود كل واحد منهما متقدما
على وجود الآخر فكان الاول متأخرا عن الثاني والثاني متأخرا عن الاول اما بواسطة
او بغير واسطة فان الاول متأخر عن المتأخر عن نفسه والمتأخر عن المتأخر متأخر
فان الاول متأخر عن نفسه اي محتاج الى نفسه لكن ذلك محال لان التأخر والاضافة لعوان
اضافيتان فلا يعقل الا بين اثنين فالامر الواحد بالاعتبار الواحد لا يعقل ان
يكون متأخرا عن نفسه واما ان كان وجود احدهما متوقفا على وجود الآخر ووجود
الآخر غير متوقف على وجود الاول لكان ذلك الآخر موجودا بدون وجود الاول
فيكون في وجوده غنيا عنه فلا يكون دورا فثبت بطلان الدور واما التسلسل فهو
محال وذلك لان العلة مؤثرة في وجود الشيء يجب ان يكون موجودا حال وجود الشيء
والا لكان حصوله عنه حال عدمه وذلك محال واذا ثبت هذا فلو تسلسلت
الاسباب والمسببات الى غير النهاية كانت باسرها حاصلة معا ثم مجموعها اما ان يكون
ممكنا واما ان يكون واجبا ومحال لان يكون واجبا لان كل واحد منها ممكن والمجموع
متعلق بكل واحد منها والمتعلق بالممكن اولى بالامكان فاذن ذلك المجموع ممكن
والممكن المجموع ممكن والممكن لابد له من مؤثر ثم المؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون
كلها من حيث هو كلها واما ان كل واحد منها واما ان يكون واحدا منها واما ان
يكون خارجا عنها ومحال ان يكون المؤثر في المجموع كلها لان المجموع نفس تلك الآحاد
فيلزم كون الشيء مؤثرا في نفسه وايضا يلزم كون المجموع واجب الوجود لذاته

ومحال ان يكون المؤثر كل واحد منها لانه اذا وجب بواحد منها استغنى عن غيره فلا يكون
غيره مؤثرا ومحال ان يكون واحدا منها لان العلة الجملة يجب ان يكون علة لآحادها
والا امكن ان يحصل المجموع عند حصول علتها مع عدم حصول آحادها وذلك محال
واذا كان كذلك ولو كانت علة الجملة واحدا منها لزم ان يكون ذلك الواحد
علة لنفسه وهو محال ولزم ان يكون علة لعلته وهو الدور وهو محال ان يكون المؤثر
خارجا عن الموجودات لانه لا يعقل موجود وخارج عن جملة الموجودات اذ لو كان
خارجا عنها لما كانت الجملة كل بل كانت لبعضها ونحن فرضنا بالجملة هذا خلف
فثبت ان جميع الموجودات لا يمكن لا ان يكون حاصلة من آحاد كل واحد منها معلول
فاذن لا بد وان يكون واحد من تلك الجملة غير معلول البتة وح يكون لكل واحد طرفا
لا محالة فانه لو كان وسطا كان معلولا فثبت ان الموجودات موجود واجب الوجود
لذاته واذ قد وقع بيان تقرير برهان واجب الوجود لذاته فلنرجع الى شرح الفاظ
الكتاب قوله لا شك ان وجودا ممتنع لا شك ان وجودا حاصل وبائت يجدون
خبران لو صحة قوله وكل وجود فاما واجب في اما ممكن فذلك وجه الحصر فيه
قوله فان كان واجبا فهو المطلوب معناه ان ذلك الوجود المعلوم بلا شك
ان كان واجبا لذاته فقد حصل المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر ولا بد
ان ينتهي الى الواجب الوجود لذاته قوله وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات فمن
ذلك انه لا يمكن في زمان واحد لكل ممكن الذات علة ممكنة بلا نهاية قد ذكرنا ان
برهان اثبات واجب الوجود لذاته لا يتم الا بابطال التسلسل والدور وتقديم
بيان ابطال التسلسل والتسلسل عبارة عن موجودات ممكنة لذواتها غير
متناهية يكون كل واحد منها مستند الى اخر فيدعى ان هذا محال قوله لانه اما جميعها
ان يكون موجودا معا واما ان لا يكون فان لم يكن موجودا لم يكن الغير المتناهي لا زمان
واحد ولكن واحد قبل الاخر وبعد الاخر وهذا لا يمنعه اعلم انهم يجوزون التسلسل
في الامور التي ليست لها ترتيب بالطبع ولا بالوضع اما الامور التي ليست
لها ترتيب بالطبع ولا بالوضع اما الامور التي لها ترتيب بالطبع كالعلل و
المعلولات او لها ترتيب في الوضع فانهم لا يجوزون اللاتناهي فيها والصدر ان
يبرهن على ان تلك الامور المتسلسلة الغير المتناهية التي علل ومعلولات
لا بد وان يكون موجودة معا قوله واما ان يكون موجودا معا لا واجب الوجود فيها
فلا يخلو اما ان يكون تلك الجملة بما هي تلك الجملة واجبة الوجود بذاتها واما ان
يكون ممكنة الوجود وباطل ان يكون واجبة الوجود لذاتها بما ذكر قوله ونقول لا يجوز ان يكون

للعلل عدد متناه وكل واحد منها ممكن الوجود في نفسه لكنه واجب بالاخر الى ان ينتهي دورا
لما فرغ من ابطال التسلسل شرع في ابطال الدور وهو ان يكون امور ممكنة متناهية
يكون الاول منها معلولا للثاني والثاني معلول الاول اما بواسطة او بغير واسطة قوله ويجب
بمثل ما بان المسئلة الاولى معناه وهو ان ما ذكرناه في ابطال التسلسل يوضح ابطال
الدور لان هذه الجملة المتسلسلة في موضوعات متناهية لا بد وان يكون موجودا مع
ومتى اما ان يكون واجبة الوجود واما ان يكون ممكنة الوجود ومحال ان يكون واجبة الوجود
لما ذكرناه واذا كانت ممكنة الوجود فلا بد لها من مؤثر والمؤثر فيها اما نفسها
او امر داخل فيها او خارج عنها ويتم الكلام كما ذكرناه قوله وتخصه ان كل واحد منها يكون علة لوجود
نفسه هذا وجه آخر في ابطال الدور وتخصيصه هو انه حينئذ يكون كل واحد منها علة لوجود نفسه والعلة
متقدمة على المعلول بالذات والمعلول متأخر عنها بالذات فيكون كل واحد منها متقدما على
نفسه ومتأخرا عن نفسه وذلك محال قوله وليس حال هكذا انهما معا في الوجود وليس
يتوقف وجود واحد منهما ليكون بعد الاخر اعلم ان هذا جواب عن سؤال يذكر هنا وتقرير السؤال
هو ان يقال الاضافيان كل واحد منهما علة لوجود الاخر لانه يلزم من فرض وجود احدهما
كان وجود الاخر قطعا ومن فرض عدم احدهما كان عدم الاخر قطعا فوجب كون كل واحد منهما
علة لوجود الاخر الجواب انهما معا في الوجود ولهم العلة الموجبة يوجبها معا قال الشيخ ويقول
ايضا ان كل حادث فله علة مع حدوثه فلا يخلو اما ان يكون حادثا وباطلا مع الحدوث لا يبقى
زمانا واما ان يكون يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان واما ان يكون بعد الحدوث باقيا
والقسم الاول محال ظاهر الاستحالة والقسم الثاني ايضا محال وذلك لان الآنات لا تتتالى
وحدوث الآنات واحد بعد الاخرى متباينة في العدد لا على سبيل الاتصال الموجود في
الحركة يوجب تتالي الآنات وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي ومع ذلك فليس يمكن
ان يقال ان كل موجود هو كذلك فان في الموجودات موجودات باقية باعيانها فلنفرض
الكلام فيها فنقول ان كل حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته ويمكن ان يكونا ذاتا
واحدة مثل القالب في تشكيله الماء ويمكن ان يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية فان
محدثها الصانع ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذ منه الا انه يجوز ان يكون الحادث ثابت
الوجود بعد حدوثه بذاته حتى يكون اذا احدث فهو واجب ان يوجد ويثبت لا بعلة
في الوجود والثبات ولكن الحق ان ذاتها ممكنة في نفسها وانما كان باشتراطها عدمها ممتنع
الوجود وباشتراط وجودها واجب الوجود وفرق بين ان يقال وجود زايد الموجود
واجب وبين ان يقال وجود زايد ما دام موجودا فانه واجب وقد بين هذا في المنطق
ولذلك فرق بين ان يقال ان ثبات الحادث واجب بذاته او ان يقال انه واجب بشرط

مادام موجودا فالاول كاذب والثاني صادق بل بتا فاذا لم يتعرض بهذا الشرط
كان سلب الموجود غير واجب واعلم ان ما كسبه الوجود وجوبا كسبه العدم امتناعا
ومحال ان يكون حال العدم ممكنا ثم يكون حال الوجود واجبا بل الشي في نفسه ممكن ان يعدم
ويوجد واي الشرطين اشترط عليه دوامه صار مع شرط دوامه ضروري الحكم
لا ممكنا ولم يتناقض ذلك فان الامكان هو باعتبار ذاته والوجوب او الامتناع
باعتبار شرط لاحق به فاذا كانت الصورة كذلك فليس للممكن في نفسه وجود واجب
بغير اشتراط البتة بل ما دام ذاته تلك الذات لم يكن واجبة الوجود بالذات
بل بالغير وبالشرط فلم يزل متعلق الوجود بالغير وكل ما احتيج فيه الى غيره وشرط
فهو محتاج فيه الى السبب فقد بان ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب له
وان وجوده بنفسه غير واجب وليس لاحد من المنطقيين ان يعترض علينا فنقول ان
الامكان الحقيقي هو الامكان الكائن باحال العدم للشي وان كل ما يوجد فوجوده ضروري
فان قيل له ممكن فباشتراك الاسم فانه يقال له قد بينا في الابواب المنطقية ان اشتراط
الطبع للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح فلم … ان يجعل جزء حد للممكن بل هو امر يتفق و
تلزم الممكن في احوال وبينا ان الموجود ليس ضروريا لانه موجود بل ان يشترط او هو ما
وضع الموضوع والمحمول والعلة والسبب الانفس الوجود ونسي ان يتامل ما علمناه
في الكتب المنطقية لتعلم ان هذا الاعتراض لازم فان نظرنا ههنا في الواجب
بذاته والممكن بذاته وفاني كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود فان العدم ايضا يجب ان
يلحقه بالضروري العدم ولا يحفظ عليه الامكان فانه كان انه متى كان موجودا كان واجبا
ان يكون موجودا ما دام موجودا وكذلك متى كان معدوما كان واجبا ان يكون معدوما
ما دام معدوما فان نظرنا ههنا في الواجب والممكن بذاته ونظرنا في المنطق ليس
كذلك فتبين من هذا ان المعلولات مفتقرة في ثبات وجودها الى العلة الشرح
هذه حجة اخرى على اثبات واجب الوجود لذاته وحاصله بعد التطويل وان
يقال ان كل حادث فهو محتاج الى علة في حدوثه وعلة في بقائه اما انه يحتاج الى علة
حالة الحدوث فتبين لان الشي اذا لم يكن ثم كان فقضى صريح العقل بانه لا بد له من موجد
يوجده واما انه يحتاج الى علة حال بقائه يحتاج الى المؤثر ثم ذلك المؤثر اما ان يكون
واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته ويعود الكلام الى البرهان الاول وارجع
الى شرح الفاظ الكتاب استخراجا للفوائد قوله ويقول ايضا ان لكل حادث
فله علة مع حدوثه من العقلاء من زعم ان الحدوث علة للحاجة الى المؤثر كان
والعلم ضروري ومنهم من رجع الى طريقة الامكان وقال كل محدث ممكن لذاته وكل

ممكن

ممكن لذاته يحتاج الى المؤثر وكل محدث يحتاج الى المؤثر قوله فلا يخلو اما ان يكون حادثا باطلا مع
الحدوث معناه ان كل حادث يحدث اما ان يبطل مع حدوثه واما ان يكون بعد الحدوث لا في
زمان واما ان يبقى بعد الحدوث زمانا والقسم الاول محال لاستحالة اجتماع الوجود لان الامكان
لازم للممكن فاذا لم يكن هذا الممكن حال البقاء والممكن يحتاج الى المؤثر فاذن الباقي حال بقائه الى العدم
معا والثاني محال والالزم تتالي الانات وقد ثبت بطلانه فاذن الحق هو القسم الثالث على ان العلم
الضروري حاصل بان من الموجودات ما هي باقية باعيانها فليعرض الكلام فيها قوله فنقول كل
حادث فله علة في حدوثه وعلة في ثباته قد ذكرنا البرهان على هاتين الدعوتين قوله ويمكن
ان يكونا ذاتا واحدا معناه ان علة الحدوث قد يكون ذاتا واحدا وقد يكون ذاتين اما الاول
فمثل القالب في تشكيله للماء فالقالب يحدث الشكل في الماء ويمسكه واما الثاني فمثل الصورة
الصنمية فان يحدثها الصانع ويحفظها يبوسة جوهر العنصر المتخذ منه واعلم ان في هذا الكلام
فائدة وذلك ان القائلين بعدم احتياج الثاني الى المؤثر حالة بقائه يحتجون بمثال ذلك هو
ان الساكن يبقى بدون البناء فلو كان الثاني محتاجا الى علة حال بقائه لما كان الامر كذلك وجوابه
ان البناء ليس هو علة لبقاء الدار وانما هو علة لحدوثه واما بقاؤه فالعلة فيه يبوسة المادة
التي احدثها البناء في باز بحيث لو فسدت تلك اليبوسة بالكلية لما بقي ايضا قوله ولا يجوز
ان يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته معناه ان الباقي بعد حدوثه ممكن الوجود
لذاته فان قيل لم لا يجوز ان يصير بعد الوجود واجب الوجود فان الموجود حال كونه موجودا
واجب وجوده اذ لا يمكن فرض عدمه مع وجوده فنقول انه ممكن لذاته باعتبار ذاته وان كان
باعتبار عدمه ممتنع الوجود وباشتراط وجوده واجب الوجود لا يلزم من كونه واجب الوجود
ما دام موجودا ان يكون واجب الوجود لذاته فالممكن ما دام ذاته تلك الذات لم يكن واجب
الوجود بالذات وانما يجب وجوده بالغير والشرط وكل ما كان كذلك فيحتاج الى السبب
فان قيل كلها واحد فالموجود له واجب والممكن الحقيقي انما يكون حال العدم فنقول له
كان الوجود يجعله واجب الوجود بذاته فالعدم ايضا يجعله واجب العدم لذاته
ويلزم نفي الامكان الخاص وذلك محال قال الشيخ وكيف وقد بينا انه لا تأثير
للعلة في العدم السابق فان علته عدم العلة ولا في كون هذا الوجود بعد العدم فان
هذا يستحيل ان لا يكون هكذا فان الحادثات لا يمكن ان يكون لها وجود الا بعد عدم فالمتعلق
بالعلة هو الوجود الممكن في ذاته لا الشي من كونه بعد عدم او غير ذلك فيجب ان يدوم
هذا التعلق فيجب ان يكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته من حيث هو وجوده
الموصوف مع المعلول فاذا انقضت هذه المتعدات فلا بد من واجب الوجود وذلك
لان الممكنات اذا وجدت … وجودها كان لها علل لست الوجود ويجوز ان يكون

تلك العلل علل الحدوث بعينها ان تبقيت مع الحادث تارة ويجوز ان يكون عللا اخرى
ولكن مع الحادث تارة وينتهي لا محالة الى واجب الوجود اذ قد بينا ان العلل لا تتأدى
الى غير النهاية ولا بدور وهذا في ممكنات الوجود التي لا يعرض حادثة اولى واظهر
الشرح هذا حجة على ان الباقي حال بقائه محتاج الى المؤثر وتلخيصه انه لا شك
ان الحادث حال حدوثه محتاج الى المؤثر والحادث له عدم سابق ووجود مسبوق بالعدم
والعدم السابق لا تأثير للعلة فيه وكذلك ايضا مسبوقية الوجود بالعدم فان هذا الوجود
واجب ان يكون بعد العدم فاذن المتعلق بالعلة نفس الوجود الممكن في ذاته فوجب
ان يدوم هذا التعلق لدوام الوجود فان الممكنات حال بقائها علل باقية معها الى ان
ينتهي تلك العلل الى الواجب الوجود لذاته قطعا للدور والتسلسل **قال الشيخ**
فان تشكك متشكك وسأل وقال انه لما كان انما يثبت الممكن الحادث بعلة وتلك
العلة لا تخلو اما ان يكون وانما علة لثباته او حدث لكونها علة لثباته فان كان وانما علة
لثباته وجب ان لا يكون الممكن حادثا وقد وضعناه حادثا وان حدث كونه علة لثباته
يحتاج ايضا كونه علة لثباته والنسبة التي له اليه الى علة اخرى لثباته دون العلة المحدثة
لهذه النسبة فان النسبة التي بينهما قد كان بسبب ما فيجب ان يدوم ويبقى بسبب
والكلام في الاخرى كالكلام في الاولى فهذا بعينه يوجب وضع العلل الممكنة الحادثة
معا بلا نهاية فنقول في جواب هذا انه لولا سبب شيء من شأن ذلك ان يكون حدوثه
بلا ثبات او ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال فيلزم فيه العلل
المحدثة دائما على الاتصال من غير ان يوضع له علل متتبعة لكان يلتزم منه انها علل
محدثة ومتتبعة الى علل اخرى في زمان اخر يناقض ذلك قد نريد عليها تاثيرا حادثا
من غير ثبات مع اثبات بل مع بقاء كل علة ومعلول تتألف الى الاخر لكان هذا
الاعتراض لازما فاما هذا الشيء فهو الحركة وخصوصا المكانية وخصوصا المستديرة
وانما وجودها من حيث هو تقطع مسافة ان يكون متهيأ كما وثبت يكون ولا يكون في شيء
من الآنات منها شيء موجود فيها لكن طرفه وانما اتصاله باتصال المسافة واما
ما يوجبه فاسبابه ثلث طبع وارادة وقسر فلنبدأ بتفهيم حال الطبيعة منها فنقول
انه لا يصح ان يقال ان الطبيعة المجردة سبب لشيء من الحركات بذاتها وذلك لان كل
حركة فهي زوال عن كيفية او كم او اين او جوهر او وضع واحوال الاجسام الجوهرية
كلها اما احوال متنافية واما احوال ملائمة والاحوال الملائمة لا يزول عنها الطبيعة
والا فهي عنها بالطبع لا مطلوبة فاذن الحركة الطبيعية هي الى حالة ملائمة عن حالة غير
ملائمة فاذن الطبيعة نفسها ليست تكون علة حركة ما لم يقترن بها امر بالفعل وهو الحال

المنافية وللحال المنافية درجات قرب وبعد عن الحال الملائمة وكل درجة يتوهم من القرب والبعد اذا
بلغها الحركة تعين عندها الحركة بعدها فيكون تلك الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعة في
حالة غير ملائمة في درجة موصول اليها ولكن ان هذه العلة تتجدد واما ويكون ما بقي علة لما سلف
على الاتصال كذلك في الحدوث الحركة يحدث متهيأ عن شيء منها على الاتصال فلا يبقى منها
شيء فيطلب علة مستقلة لها ويكون ما اوجبه هذا الاعتراض بالحركة وما سلف من تلك
الحركة علة بوجوده او شرط علة بما بقي من الحركة المتجددة التي من ذلك الحد الموصول اليه
بالحركة ويكون الطبيعة علة لا دائمة الحال الطبيعية ويكون لما فيه شرطا تصير معه الطبيعة
علة لتلك الحركة بعينها من حيث ان كون الطبيعة فيها امر غريب فيكون هذه العلة والمعلول
معا دائما ويحدث لكل وقت استحقاق آخر واما الحركة الارادية فان عللها امور ارادية
ثابتة واحدة كانها كلية اي نحو الغرض الذي يحصل في التصور اولا فهو نحو مخطوط واحد بعينه
ثابتة بعينه وارادة بعد ارادة بحسب تصور بعد تصور وان يتبعه تغير حركة بعد حركة
ويكون كل ذلك على سبيل التجدد لا على سبيل الثبات ويكون هناك شيء واحد ثابت دائما
وهو الارادة الثابتة الكلية كما كانت الطبيعة هناك واسبابا تتجدد فهي تصورات
جزئية وارادات مختلفة كما كانت هناك اختلافات مقادير القرب والبعد ويكون
جميعها على سبيل الحدوث ولولا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال
لما امكن ان يكون حركة فانه لا يجوز ان يلزم عن علة ثابتة امر غير ثابت وانت تعلم من هذا
ان العقل المجرد لا يكون مبدأ قريبا لحركة بل يحتاج الى قوة اخرى من شأنها ان تتجدد
فيها الارادة ويتخيل الآنيات الجزئية وهذا يسمى النفس وان العقل المجرد ان كان
مبدأ الحركة فيجب ان يكون مبدأ امرا او جهلا او مشوقا او شيئا مما اشبه هذا واما
مباشر التحريك فكلا بل يجب ان يباشر التحريك بالارادة ما من شأنه ان يتغير
بوجه ما ويحدث فيه ارادة على الاتصال وقد اشار المعلم الاول في كلامه في النفس
الى اصل ينتفع به في هذا المعنى اذ قال ان لذلك اي العقل النظري الحكم الكلي
واما لهذا اي الافعال الجزئية والتعقلات الجزئية اي العقل العملي وليس هذا في الارادة
فقط بل وفي الارادة التي يحدث عنها حركة السماء هذا واما الحركة القسرية فان
كان المحرك يلازمها فعليها حركة المحرك وفعله وعلة عليها الا ان طبيعة او ارادة
فان كل قسر ينتهي الى طبيعة او ارادة وان كان المحرك لا يلازمها بل كان التحريك
على سبيل رمي او دفع او فعل اخر مما يشبه هذا فالرأي الحقيقي الصواب في ذلك
هو ان المحرك يحدث في المتحرك قوة محركة الى جهة تحريكه غالبة قوة الطبيعة
فان للمتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة مكانا تتجه لولا معاوقة القوة

الطبيعيه واستمدادها من مصاكة الهوا او الما وغير ذلك مما يحرك فيه مدد ابو هن
القوه الغريبه تح ويستولى القوة الطبيعيه ويحدث حركه مايله من تجاذب القوتين
احدهما الى جهة القوة الطبيعيه ولولا حال مصادمه المتوسط ايكره للقوة الغريبه
لكانت القوة الطبيعيه لا يستولى عليها البته الا بعد بلوغها الغايه التي توجهها تبلكي
كل قوة جسمانيه وكل قوة تحركه على الاستقامة وسلوكها في تلك الغايه لكن هذه
الحركه يطلب وثث السكون فاذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة
بموافاتها مكانها المطلوب عادت القوه الطبيعيه الى فعلها اذ وهنت القوة
الغريبه بتمام فعلها او باسباب اخرى وان حكمنا بهذا الحكم لكن القوه الغريبه لولا انها
استولت على القوة الطبيعيه لما قهرت ميلها ثم لا يجوز ان يستحيل المغلوب غالبا
او الغالب مغلوبا الا بامور وسبب على احدهما او كلاهما ومحال ان يتوهم ان القوة
الوضعيه يبطل بذاتها فلا يجوز ان يكون شي من الاشيا يبطل بذاته او يوجد بذاته بعد
ان يكون له ذات تثبت ويوجد فالقوه الطبيعيه انما تعود غالبه على القوه الوضعيه
بمعاون ينضم اليها وذلك المعاون يعاوده معاوقه بعد معاوقه يكون بمقاومة
ما يتحرك فيه يكون لذلك تاثير في القوه الغريبه بعد تاثير وقد اشبعنا الكلام في
هذا حيث تكلمنا الكلام المبسوط وعلى الاحوال كلها فان القوة القسريه حالها
في ايجاب الحركه بتجدد الايوان عليها حال الطبيعة الى ان يبطل فان قال قائل انا
نرى الما يبطل حرارته المستفاده بذاتها لانها عرضيه فانها يقول له كلا بل ان
الحراره انما يثبت قوتها في الما لحضور علتها المحدوده لقوتها واذا ما فارقت بطلت
عليها وتجديدها الحراره شيا بعد شي احتيل عليها ببرد الهوا والقعده المبرده في الما
ما بطلها ولكنا نقول كلاهما بتحران عن ابطالها بسبب العلة المسخنة المحدودة
المحدوده وانما سخونته بعد سخونه ويسخن الهوا الملامس لذلك الما مع الما فقد بان
اذن ان شيئا ثباته على سبيل الحدوث وهو الحركه وان له علة انما يكون علة بالبعض
لتجدد بعد تجدد ويعرض في حالها على الاتصال او يكون لها ذات باقيه بالعدد
متغيره الاحوال فلولا انها متغيرة الاحوال لما يحدث عنها تغير ولولا ان لها
ذاتا باقيه لم يحدث عنها اتصال التغير وعلى انه لا بد للتغير من حامل باق
ولكان بتغير المؤثر حين يؤثر او بتغير المتاثر فقد انكشفت الشبهة المسؤول
عنها اذ ظهر ان علل الحادثات ينتهي الى علل اولى لها ثابته الذات متبدله
الاحوال بحد لا يكون بسبب كل ما يتجدد وتلك الذات الثابته مع الحال المعلوله
لتلك الذات بسبب الحال الآخر مرادا الى الحال الثانيه التي تصير الذات

علة لما يتجدد ثانيا ولا بأس في ان يكون الشي الواحد علة لشي ومعلولا من جهتين وان يكون
حال منه علة الحال وهذان الحالان في الطبيعي قذب بعد قذب وفي الارادي تصور بعد
تصور واستلزاف نسبة ثانيه ونسبة متبدله والنسبة الثابته مثل وجود الشمس فوق الارض
لكون النهار او زوال الفيئا فان معنى ان الشمس فوق الارض واحد في جميع النهار وانه
كان على سبيل تغير وانتقال من مكان الى مكان فيكون النسبة الواحدة يبقى معا امرها
ويكون النسبة المتجددة انما ادت الى علة مضادة لعلة بقائه فتوجب فناءه ولذلك يتسلسل
فليس كل تجدد يبلغ الى ان ينتهي المنفعل الى علة مضادة لعلة ثباته بل يكون
ذلك اذا وصل بينهما بعد تباعد منهما والى ان يتصل احدى العلتين الى الاخرى
المعده اياها فيكون ثانيه موجوده وبذلك يحفظ نظام الالوان والاستحالات وما يجري
مجراها فقد بان ايضا من هذا انه لا بد في اتصال التكون من حركة متصلة ولا يتصل غير
المكانيه والوضعيه ومن المكانيه غير المستديرة فان كان كون ما كانت حركة متصلة
لا محالة الشرح هذا سوال على قولهم ان الممكن الحادث لا بد له من علة وجواب عنه اما
سوال فهو انه لو كان الممكن الحادث له علة في ثبوته فتلك العلة اما ان يكون علة
لثبوته دائما وجب ان يكون المحدث دائما واذا فلا يكون حادثا وقد فرضناه حادثا هذا
خلف وان حدث كونه علة لثبوته افتقر ذلك الى علة اخرى والكلام فيها كالكلام في الاولى
يلزم حدوث علل معلولات لا نهاية لها اما معا واما كل واحده منها سابقة على الاخرى
مستندة اليها وذلك يبطل ما ذكرتم والجواب هذا الحوادث مستنده الى علة قديمه
ويتوقف فيضانها عن تلك العلة القديمة على حدوث امور يكون كل متقدم
منها معدة لتلك العلة المؤثرة الى المتاخر وذلك انما ينتظم بحركه سرمديه وبيان
ذلك ان الحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبه حادثة اذ لو كانت قديمه
لزم قدمها من قدم اسبابها لانه لو لم يوجد تلك الحوادث عند وجود اسبابها
لكان وجودها عند تلك الاسباب ممكنة فلا يكون السبب هذا واذا كانت عللها
حادثه لزم التسلسل لان الكلام في عللها الكلام فيها وذلك التسلسل اما ان
يكون البعض وهو محال لما بيناه واما ان يكون على التعاقب بان يكون البعض متقدم
البعض ثم تلك الاصدر اما ان يكون حوادث متفاصلة ابيه الوجود او زمانيه
الوجود والاول محال لانه يلزم منه تتالي الانات وهو محال فتعين الثاني ان يكون
تلك الامور زمانيه الوجود سياله وهي الحركة فثبت ان الحوادث لا يحدث الا بالحركه
وتحقيقه انه اذا احدث في جسم امر لم يكن فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى جسم
نسبة لم يكن لا بد من حركة يوجب قربا بعد بعد او بعد قرب ارضي ان اه او في سه

ويحفظ بذلك اتصال الحوادث وزيادة التحقيق فيه ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة
اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول لانها غير مؤثرة في المعلول بل هي مقربة للمعلول الى حيث
يمكن صدوره عنه واما المؤثرة فانه يجب ان يكون مقارنة للاثر ومثال ذلك من الحركات الطبيعية
هو ان الثقيل في هويه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويفيد ذلك الانتهاء سببًا
لاستعداد ان يتحرك منه الى الحد الذي يليه والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا
انتهاء الجسم المتحرك بالحركة السابقة الى ذلك الحد لاستحال وجود تلك الحركة منه فلما تحرك
الى ذلك الحد امكن وجود تلك الحركة منه فالحركة السابقة قرب الثقل من تلك الحركة
لتعد بعده منها ومن الحركات الارادية ان من اراد الذهاب الى الحج ارادة كلية فان تلك
الارادة الكلية سبب لحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون كل واحد منها مقربة الى الاخرى فانه
لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا ويفيد انتهاؤه الى ذلك الحد سببًا لان يحدث قصد اخر
حتى الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المقصود الجزئية الم...
وهو المؤثر في الحركات المتوالية هو الفصل الكلي وهو مقارن لجميع الحوادث واذا
عرفت هذا فنقول ان لهذه الحوادث سببا قديما ان لنا هو الواهب للصور وفيض منه
موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك الاستعداد
لعدما لم يكن انما يحصل بواسطة الحركات والنسبة حتى يكون كل سابق علة لان يستعد
المادة لقبول اللاحق فاذن لا يمكن ان يحدث شيء من الاشياء الا بواسطة حركة تقرب العلة
الى المعلول وتلك الحركة حادثة فلا بد قبلها من حركة اخرى فاذن لا بد من وجود حركة
لا بداية لها زمانا وانما ابتداؤها من حيث استنادها الى خالقها على سبيل الابداع والحركات
المبتنية لها بدايته زمانا فاذن لا بد من حركة مستديرة هذا هو الكلام الملخص في هذا الباب
وارجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله فان سلك مسلك وسال فقال انه
لما كان سبب الممكن الحادث بعلة الى قوله وجب وضح العلل الممكنة الحادثة معا لا نهاية
هذا سوال على برهان ابطال التسلسل وقد لخصناه قوله فنقول في جواب هذا انه
لولا سبب شيء بشيء من مثال ذلك الشيء ان يكون بلا اثبات ولا سابقة على سبيل الحدوث
الى قوله لكان هذا الاعتراض لازما اعلم هذا الجواب جامع لمعارف معدة وتلخيصه ان
يقول هذا السوال انما يلزم ان لو لم يكن لحدوث الحوادث سبب قريب لحدوث
منقض متصل غير مركب من اجزاء لا تتجزى لكن لها سبب قريب على هذه الصفات
وهي الحركة المستديرة وايضاح هذا الكلام هو ان السبب القريب لحدوث الحوادث
لا بد وان يكون حادثا اذ لو كان قديما لزم من قدمه قدم الحوادث لانها لو تخلف
عنه وجود مسببها لما كان السبب سببا هذا خلف فثبت ان السبب القريب

للذ...

للحوادث يكون حادثا والكلام فيه كما في الاول فيلزم اسباب ومسببات لا نهاية لها ام حصوله
على سبيل التعاقب وهو ان يتقدم البعض منها على البعض ثم هي اما ان يكون حوادث
متفاصلة الانية الوجود او زمانية الوجود ومحال ان يكون متفاصلة الانية لانه يلزم منه تالي
لمراتب وايضا فلانها اذا كانت امورا متفاصلة لا يكون السابق واجب الانتهاء الى
اللاحق فلا يكون علة له وقد فرضنا كذلك هذا خلف فاذن هي امور زمانية
الوجود وسبيله هي الحركة فثبت ان الحوادث لا يحدث الا بالحركة وحقيقته انه اذا
احدث في جسم امر لم يكن ولا بد من حركة يوجب قربا بعد بعد بعدما بعد قرب
او موازاة او مسامته ويحفظ بذلك اتصال الحوادث وزيادات التحقيق فيه ان
العلة قد يكون مؤثرة وقد يكون معدة اما المؤثرة فلا يجوز تقدمها على المعلول واما المعدة
فيجوز تقدمها على المعلول لانها غير مؤثرة بل هي مقربة للمعلول الى حيث يمكن صدوره
عن العلة واذا ثبت هذا فنقول للحوادث سببا قديما ازليا وهو الواهب للصور
لكن فيضه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض وذلك
الاستعداد لم يكن حاصلا لحصوله ويكون بواسطة قرب المعلول الى العلة وتم تقرير
هذا الجواب قال الشيخ فصل في ان واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول
واذ قد ثبت واجب الوجود فنقول انه بذاته عقل وعاقل ومعقول اما انه معقول
الماهية فلانك تعرف ان طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود وطبيعة اقسام الوجود
بما هي كذلك غير ممتنع عليها ان يعقل فانما يعرض لها ان لا يعقل اذا كانت في
المادة مع عوارض المادة فانها من حيث هي كذلك محسوسة او متخيلة فطهر فيها سلعة
ذلك الوجود واذا جرد عن هذا العائق كان وجودا وماهية معقولة وكل ما هو بذاته
مجرد عن المادة والعوارض فهو بذاته معقول والاول الواجب الوجود مجرد عن المادة
وعوارض المادة فهو بما هو هوية مجرد عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته
فهو معقول لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول
هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء هو معقول
الشرح لما فرغ من اثبات واجب الوجود لذاته شرع في اثبات صفاته
فمنها انه تعالى عاقل وعقل ومعقول وهذه المفهومات الثلاثة واحدة وتلخيص
هذا الكلام وهو ان طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لا تمتنع عليها ان يكون معقولة
اذ لو امتنعت عليها كونها معقولة انما كان باعتبار كونها في المادة وعوارض
المادة واذا جرد الوجود عن المادة وعوارضها فيكون بما هي هوية مجردة عقل
وبما هو هوية المجردة لذاته معقول وبما ان ذاته هوية مجردة هو عاقل لذاته العاقل

هو الذي له ماهية مجردة والمعقول هو الذي ماهية المجرد الشيء ما فكونه عاقلا وعقلا ومعقولا نفس ذاته
قال الشيخ وليس في شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيئا مطلقا والشيء مطلق اعم من هو او غيره
فاستنتج فالاول لان له ماهية مجردة لشيء هو عاقل باعتباره وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول
وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان الماهية
المجردة هو لشيء هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا فربما لهم عدد ان
وهذا الاقتضاء نفسه ليس يوجب ان يكون شيئا اخر بل نوع اخر معقولا وهذا الاقتضاء
لا يقتضي ان ذلك الشيء اخر وهو والصافات المحرك يقتضي شيئا متحركا من البحث يوجب
ذلك ولذلك لم يمنع ان يتصور شيئا يتحرك لذاته الى وقت ان قام البرهان على
امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب
ان يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط انه اخر وهو والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك
بلا شرط انه اخر وهو ولذلك بالمضافات يعرف ابهامها للنفس النسبة والاضافة
الموضوعة في الذهن فانا نعلم يقينا ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة
التي يعقل هذا المعنى هو هذه القوة نفسها فيكون هي بعينها يعقل ذاتها او يعقل
ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل الاشياء وقوة يعقل بها هذه القوة
ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى يعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل
فقد بان ان المعقولات لا يوجب ان يكون معقوله شيء اخر وهذا يبين انه ليس يقتضي
العاقل ان يكون عاقل شيئا اخر بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ما ماهيته
مجردة يوجد لشيء فهو معقول اذ كانت هذه الماهية لذاتها يعقل ولذاتها ايضا يعقل
كل ماهية مجردة يتصل بها او لا يفارقها فقد فهمت ان نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب
ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا
له ماهية مجردة بين ذاته وانه ماهية مجردة ذاته له وههنا تقديم وتاخير في ترتيب
المعاني والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه
كثرة البتة الشرح هذا جواب عن سوال سائل يقول كون الشيء معقولا هو ان
يكون ماهية المجرد عند شيء اخر مغاير له فاجاب عنه بانه ليس شرط كون الشيء عاقلا
او معقولا ما ذكرتم بل الشرط ان يكون ماهية المجردة عند شيء مطلق وهو اعم من
كونها عند شيء اخر فان الكون عند الشيء اعم من الكون عند اخر هذا حاصل هذا التطويل
وارجع الى شرح اللفظ قوله وليس في شرط هذا الشيء ان هو او اخر بل شيئا
مطلقا معناه انه ليس شرط كون الشيء عاقلا ان يكون عنده ماهية مجردة هو او غيره
بل اعم منها وهو الشيء المطلق قوله فالاول لان له ماهية مجردة لشيء عاقل هذا تلفيق

ذاته قوله وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا والمقصود منه الاشتراك
على انه ليس من شرط كون الشيء عاقلا ومعقولا ان يكون شيء اخر مغاير وذلك ان كون
الشيء عاقلا يقتضي متحركا ولا يقتضي ان ذلك شيئا اخر الا بدليل منفصل ولو كان
نفس تصور المحرك يقتضي ذلك لما احتيج في امتناعه الى البرهان وايضا فانا نعلم
ان لنا قوة بها الاشياء فالعاقل لتلك القوة اما ان يكون نفسها واما ان يكون
قوة اخرى ادى ذلك الى التسلسل وان كان نفسها كان العاقل والمعقول
شيئا واحدا هذا ملخص هذا الكلام وباقي الكلام مكرر قال الشيخ فصل في انه بذاته
معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ ولا يكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان يكون
الماهية عقلية محضة خيرية محضة برية عن كل واحد من انحاء النقص واحدة من
كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض جل جلاله وعظمت كبرياؤه وهو
مبدأ كل اعتدال لان كل اعتدال هو في كثرة او مزاج فتحدث وحدة في كثرة وهو مبدأ
جمال كل شيء وجمال كل شيء وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على
ما يجب في الوجود الواجب فكل جمال وملائمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ
ذلك ادراكه اما الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي فكلما كان
الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا فالمدرك اجمل واشرف ذاتا واحببت
القوة المدركة اياها والتذاذها به اكثر فالواجب الوجود الذي هو في غاية الكمال
والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال وبتمام التعقل
وبتعقل العاقل والمعقول على انها واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق
ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم
فالحسية احساس بالملائم والعقلية تعقل الملائم ولذلك فالاول افضل المدرك بافضل
ادراك لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شيء
وليس عندنا لهذه المعاني اسامي غير هذه الاسامي فمن استبشعها استعمل غيرها
الشرح المراد من هذا الكلام اثبات اللذة والعشق وتلخيصه ان لا كمال ولا جمال
ولا بهاء فوق ان يكون لشيء ماهية امور احدها ان يكون عقلية محضة ومعناها ان يكون برية
عن المادة وعلائقها وثانيها ان يكون خيرا محضا ومعناه ان يكون برية عن انواع
النقص والشر ومنها ما يكون واحدة من كل جهة مبدأ الكل جبرد وواجب الوجود لذاته
كذلك لانه مجرد عن المادة وعلائقها وخير محض لان كون الشيء خيرا اما ان يكون راجعا
الى ذاته وافعاله ولذلك كونه شرا اما ان يكون راجعا الى ذاته او الى افعاله اما
الخيرية العائدة الى ذات الشيء فمعناها كل كمال وجمال يمكن حصوله له يكون حاصلا له

بالفعل والشر ما يقابله و واجب الوجود لا شك انه واجب في ذاته وصفاته وافعاله
فلا كمال ولا جلال يمكن حصوله له الا وهو واجب الحصول له فواجب الوجود له الكمال
والجمال والبها وهو المتعشق لكل كمال وجمال وادراك الكمال والجمال محبوب لذاته
وكلما كان الادراك اقوى والمدرك اكمل واجمل كانت المحبة والعشق واللذة اتم واكبر
فواجب الوجود لذاته اذا ادركت ذاته بذاته اكمل انواع الادراك وذاته في غاية
الكمال والجمال يلزم ان يكون ابتهاج ذاته بذاته اتم انواع الابتهاج فيكون ذاته لذاته
اعلم عاشق ومعشوق واعظم لاذ وملتذ وليس عندنا لهذه المعاني اسام غير هذه
الاسامي التي اطلعنا ممن استكثرها استعمل غيرها قال الشيخ ويجب ان يعلم ان
ادراك العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك
الامر الباقي الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك
الحس للمحسوس فاللذة التي تجب لنا بان نعقل ملايما هي فوق اللذة التي يكون لنا بالحس
ملايما ولا نسبة بينهما الشرح لما ذكر ان مبدا ادراك الكمال والجمال اما الحس واما
الخيال واما الوهم واما الظن واما العقل اثبت ههنا ان الادراك العقلي
اقوى من الادراك الحسي واحتج بوجوه احدها ان العقل يدرك الامور الباقية
وثانيها ان العقل يدرك الكليات ولا كذلك الحس فانه يدرك الامور المتغيرة والجزئية
وثالثها ان الادراك العقلي يتحد به ويصير هو هو ورابعها ان العقل يدرك الشي
بكنهه وكان عارض من ماهية المدرك فيعرف الاجناس على اختلاف مراتبها والفصول
على اختلاف مراتبها ويميز حصة كل واحد منها عن الآخر ولا كذلك الحس فانه لا يدرك
الا ظاهر المحسوس ولما اثبت هذه المقدمة انتج فيها فقال اللذة التي لنا من ادراك
الملايم فوق اللذة التي يكون للحس من ادراك ما يلائمها وللقائل ان يقول انه
قد ثبت فيما تقدم ان الاتحاد ممتنع فكيف ذكر ان ادراك العقل للمعقول يتحد به قال الشيخ لكنه قد
يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان تستلذ به لعوارض كما ان المريض
لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض وكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن
فانا لا نجد اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل من اللذة ما يجب للشي في نفسه
وذلك لعائق البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد
صارت عالما عقليا مطالعا للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذيذات
الحقيقية متصل بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية
له وستوضح هذا المعنى بعد الشرح هذا جواب عن سوال يقال في تقرير الكلام
وهو ان ادراك المعقولات لو كان موجبا للذة فلم لا يحصل لقيام المانع وهو

اشتغال بتدبير البدن والموجب للذة حاصل الامر لقيام المانع ثم ضرب لذلك مثالا
وهو المريض الذي يتأذى بالحلو ولا يلتذه فان ادراك الحلاوة موجب اللذة الا ان
استيلاء الخلط الموجب لذلك المرض عايق عنها قال الشيخ واعلم ان لذة كل قوة حصول
كمالها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شي ما يخصه
وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم
يعقل معشوق عشق او لم يعشق لذيذ شعر بذلك منه او لم يشعر التفسير الاول ان
هذا الكلام في تقرير المعاد الروحاني فالاولى ان يوخر شرحها الى ذلك الموضع قوله
فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل معشوق عشق او لم يعشق لذيذ شعر او لم
يشعر هذا نتايج الفصول المتقدمة قال الشيخ وليس يجوز ان يكون واجب الوجود
يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشيا واما عارض
لها ان يعقل فلا يكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال او يكون لولا امور من خارج
لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة
يبطل هذا وما اشبهه ولانه كما سنبين مبدا الكل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدا له وهو مبدا الموجودات
التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها
الشرح لما اثبت ان واجب الوجود لذاته عاقل للاشيا اثبت ههنا ان عاقليته
للاشيا غير مستفادة من الاشيا فاما ان يكون عاقليته للاشيا متقومة لذاته واما ان يكون عارضة
له وكيف ما كان فلا يكون واجب الوجود لذاته من كل جهة وثانيهما لو كان كلية للاشيا مستفادة
منها لكان له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون للغير فيه تاثير والثالث انه مبدا للموجودات
وانه عاقل لذاته والعلم بالعلة من حيث هي علة العلم بالمعلول يلزم من علمه بذاته علمه بالاشيا
قال الشيخ لا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا
متشخصا بل على نحو اخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة
ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات
ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل بما هي فاسدة وان ادركت
بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في
كتب اخرى ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما يدركها من حيث هي محسوسة
ومتخيلة بالة متجزية كما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك
اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شي على نحو كلي ومع ذلك
فلا يعزب عنه شي شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا

من العجائب التي يحوج تقريرها الى لطف قريحة الشرح لما اثبت ان الواجب لذاته
عاقل للاشياء من ذاته اراد ان يثبت ان الواجب علمه بالجزئيات بالمتغيرة ما دعوا به
غير متاثر بهذه المتغيرات من حيث هي متغيرة تعقلا زمانيا لانه لو عقل كون شيء موجودا
فاذا عدم ذلك الشيء فاما ان يبقى على تعقليه لكونه موجودا او لا يبقى فان بقي يكون ذلك
جهلا وان لم يبق يلزم كون الواجب لذاته متغيرا وذلك محال على الواجب لذاته قوله
بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي لما اثبت ان واجب الوجود لذاته غير عاقل
للجهات المتغيرة من حيث هي متغيرة اراد ان يثبت كيفية كونه عاقلا لها فادعى انه عاقل
لها على وجه كلي بحيث لا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في
الارض قال الشيخ واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ لكل موجود
عقل اوايل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشيا يوجد الا وقد صار من جهة
ما يجب واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الاسباب يتادى بمصادماتها الى ان
يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليه
وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا يعلم هذا
فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات فان تخصصت بها
شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها
كانت ايضا بمنزلتها فيها لكنها مستندة الى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه
فيستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا
مقصورا عليها فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل متشخص ايضا كان للعقل الى
ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لا نظير له ككرة الشمس
مثلا او كالمشتري واما اذا كان منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك
الشيء سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول وكما انك اذا
تعلم الحركات السماوية كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي
يكون بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان
حركة يكون لكذا من كذا شماليا بصفته كذا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه
وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حالة الكسوفين
الآخرين حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته
كليا لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك
الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف لم يكن الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع
الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم تجز ان تحكم موجود هذا

المعنى في هذا الآن وجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات
بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس
هذا نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها
وبين الكسوف الثاني كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ولا
تعلمه وقت ما تسئل انها هل هي موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة
شيء مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمي هذا معرفة الجزئي
من جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن في غير ذلك وهو في تعريفنا ان
الامور الجزئية كيف تعلم وتدرك علما وادراكا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك
علما وادراكا لا يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد انت او كنت
موجودا دائما كان ذلك علما لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود
ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان
كسوفا ما له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا او بعد وجود الشمس في الحمل كذا مدة
كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف
ومعه وبعده فاما ان لو ادخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض ان هذا الكسوف
ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه موجود لا يبقى علمك ذلك عند وجوده بل يحدث
علم آخر ويكون فيك التغير الذي اشرنا اليه قبل ولم يصح ان يكون في وقت الانجلاء
على ما كنت قبل الانجلاء هذا وانت زماني وآني والاول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو
بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه
جديد ومعرفة جديدة هي واعلم انك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات
الجزئية لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء واذا وقعت الاحاطة بجميع
الاسباب ووجودها انتقلت منها الى جميع المسببات وتحقيق هذا من ذي قبل
بزيادة كشف فتعلم كيف يعلم الغيب ويعلم من هناك ان الاول من ذاته كيف
يعلم كل شيء وان ذلك لانه مبدأ الشيء هو مبدأ شيء او اشياء حالها وحركاتها كذا وما
ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك
التفصيل لزوم التعدية والتادية فيكون هذه الاشيا مفاتح الغيب الشرح
لما اثبت ان الواجب لذاته لا يعلم الجهات من حيث هي متغيرة فاسدة وانه يعلمها
على وجه كلي لا يعزب عن علمه شيء جزئي وهذا مشكل اراد ان يبين كيفية هذا الكلام
وتلخيص كلامه هو ان يقول انه قد يعلم ذاته ويعلم انه مبدأ لكل موجود ويعلم اوائل
الموجود وما يتولد منها وعلمنا ان الاشيا لا يوجد ما لم يجب من جهة اسبابها والاسباب

واذا كان عالما بالاسباب لجزئيات كان عالما بها لكن من حيث هي كلية لان الشيء اذا علم
لا يعلم الا كليا لانك اذا علمت ان الالف مثلا موجب الباء فالباء من حيث انه
ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه وكونه معلولا لالف شاء الكلية
فان الباء الذي هو معلول الالف لا يمنع تصور معناه عن وقوع الشركة فيه فاذن
الشيء اذا علم بسببه لا يعلم الا كليا ثم ذكر مثلا زيادة الكشف ومن انك اذا علمت
الحركات السماوية كلها فانك تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي
يقع بعينه ولكن لكذا من كذا اشترط كذا ويعلم انه يكون بينه وبين كسوف سابق عليه
او متاخر عنه مدة كذا حتى لا يبقى عارض من عوارض ذلك الكسوف الا وقد
علمته لانك علمته كلها فانك تعلم ان الكل وان اعتبر فيه الف قيد فانه لا يخرج
عن كونه كليا فان المفهوم منه مع تلك القيود لا يمنع نفس تصوره من ان يحمل على
كثيرين الا اذا اعلم ان ذلك لا يكون الا واحدا هذا ملخص ما ذكره الشيخ والحق ان الواجب
الوجود عالم بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها لا كل كل بل احاطها صادرة عنه اما بواسطة
او بغير واسطة وانه يعلم ذاته تلك الاسباب والعلم بالسبب موجب العلم بالمسبب
فاذن هو عالم بتلك الاشياء كلياتها وشخصياتها واما حديث التغير فانما يلزم اذا كان
العلم زمانيا اما اذا كان علم عاليا على الزمان محيطا به غير محجوب بشيء فانه يكون بجميع الاشياء
على وجه لا يعزب عنه البتة قال الشيخ فالاول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في
الكل انه كيف يكون بذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض كاين موجود وكل معلوم
الكون وجهة الكون عن مبدا عقد مبدا انه وهو خير غير منافي وهو تابع لخيرية ذات المبدا
وكمالها المعشوقين لذاتها فذلك الشيء مراد لكن ليس مراد الاول هو على نحو مراد ما حتى
يكون له فيها بكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة هذا فتعلم بل هو لذاته مريد هذا
النحو من الارادة العقلية المحضة الشرح المقصود من هذا الكلام بيان كون الواجب الوجود
لذاته مريدا واعلم ان ارادته تعالى ليست العبارة عن القصد لانه يشعر بالنقص بل
معنى ارادته انه يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود في الكل انه كيف يكون وذلك
النظام لا محالة يكون كائن وهو غير مناف لذات المبدا اما لخيرته وكماله فيعلم المبدا
تقيضانه وانه خير مناسب لذاته هو عنايته وارادته قال الشيخ وحياته هذه ايضا
بعينه فان الحياة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو تحريك ينبعثان عن قوتين
مختلفتين وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه
مبدا فعله وذلك ايجاد الكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبب الا الى الايجاد
فالحياة منه ليس ما يفتقر الى قوتين حتى يتم بقوتين والحياة منه غير العلم وكل ذلك

له بذاته وايضا فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا ويكون سببا للصورة الموجودة الصناعية
لو كانت بنفس وجودها كافية لان يتكون منها الصورة الصناعية بل بان تكون صورا هي بالفعل
مبادي لما هي له صور لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة لكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي
في ذلك لكن يحتاج الى زيادة ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منها معا القوة المحركة فتتحرك العصب
والاعضاء الالية ثم تتحرك الآلات الخارجية ثم تتحرك المادة فلذلك لم يكن نفس وجود هذه
الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند المبدا المحرك وهذه الصورة محركة لمبدا
القدرة فيكون محركة المحرك فواجب الوجود ليس ارادته مغايرة بالذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم
لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له هو بعينه الارادة التي له وكذلك قد تبين ان القدرة له هي كون
ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدا للكل لا ماخوذ عن الكل ومبدا بذاته لا متوقف على وجود شيء
من هذه الارادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق لوجود في فيض الوجود بل يكون عين
نفس الفيض وهو الجود فقد كنا حققنا لك من امر الجود ما اذا تذكرته علمت ان هذه الارادة
نفسها يكون جودا الشرح المقصود من هذا الفصل هو ان صفة الجود القدرة ايضا
عايدتان الى العلم كما الارادة قال وحياته ايضا هي العلم بخلاف حياتنا فان حياتنا
بقوتين القوة المدركة والمحركة وقدرته هي العلم لان علمه بالاشياء سبب لوجودها والمستند هذا ان
صورة المعقولة التي تحدث فينا تصير سبب الصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس وجودها
كافية لان يكون منها الصورة الصناعية لكان المعقولة عندنا هو بعينه القدرة والارادة لكن ليس
كذلك لانها تحتاج ارادة منبعثة من قوة شوقية لتحرك منها مع القوة المحركة فتحرك الاعصاب
والاعضاء الالية فلذلك لم يكن نفس وجود صورة المعقولة قدرة ولا ارادة فمن كان غنيا في فعله
عن الالات والادوات كان مجرد علمه كافيا في ايجاد المعلومات فصح ان علمه الذي هو بعينه الارادة
والقدرة ايضا وكذلك قد تبين ان القدرة التي له هو كون ذاته عاقلة للكل هو مبدا
للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدا بذاته لا متوقف على وجود شيء وهذه الارادات نفسها
يكون جودا فسر القدرة الواجب الوجود لذاته بكون مبدا عاقلا للاشياء ثم قال انه مبدا
بذاته لا يتوقف مبدائيته على وجود شيء ثم قال ان ارادته هو بعينه الجود لان ارادته لا تعلق
بعوض واذا حققت يكون هذه الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان يوجد وموجود
ثم الصفات الاخرى يكون بعضها المعنى بها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع
السلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فاللذات التي تخالط السلب
انه لو قيل له جوهر فانه الاول لم يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون
في الموضوع فاذا قيل له واحد لم يعن الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا
عنه الشريك واذا قيل عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد نفسه مسلوب

عنه جواز مخالطة ملاه وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قيل له اول لم يعن الا اضافة
هذا الوجود الى الكل واذا قيل له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى
ان وجوب غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر واذا قيل له حي لم يعن الا هذا الوجود
العقلي ماخوذا على مع الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك
الفعال واذا قيل له مريد لم يعن الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة
عنه مبدا النظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا مولفا من اضافة وسلب واذا
قال جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة سلب اخر وهو انه لا ينحو
غرضا لذاته واذا قال حر لم يعن الا كون هذا الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص
وهذا سلب او كونه مبدا الكل كمال ونظام وهذه اضافة فاذا عقلت صفات الاول
الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شي يوجب لذاته اجزاء وكثرة بوجه من الوجوه التفسير
هذا الكلام مشتمل على بيان صفات الواجب الوجود انه موجود واعلم ان هذا
الكلام يشعر بان الوجود والواحد صفة وصفة لا بد لها من موصوف وهذا ليس
مذهبه فبقي ان وجود الواحد لذاته غير عارض لماهيته قوله ثم صفاته الاخرى يكون
بعضها المعنى بهذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب معناه ان
صفات الواجب الوجود بعضها يعني به هذا الوجود مع الاضافة وبعضها
يعني بهذا الوجود مع سلب قوله وليس ولا واحد منها يوجب في ذاته كثرة
البتة ولا مغايرة معناه ان هذه الاضافات والسلوب لا يوجب كثرة البتة ولا
مغايرة ولها بل يعقل من هذه الاضافات اما ان يكون موجودة واما ان يكون معدومة
فان كانت معدومة فهي ايضا سلوب وان كانت موجودة فاما ان نفس الوجود واما
ان يكون مغايرة وبالجملة فهذا موضع مشكل قوله ما للذات يخالط السلب انه لو قال
قابل بل الاول ولا يحاشي انه جوهر اعلم انه قد بين انه لا يجوز الاطلاق لفظ الجوهر على
الله تعالى على ان وجوده عين لماهيته فمن اطلق عليه اسم الجوهر يعني به هذا الوجود
لا في موضوع وكونه لا في موضوع سلب قوله واذا قيل واحد لم يعن الا الوجود مسلوبا
عنه الشريك هذا هو تفسير كون الواجب لذاته واحدا وله معنيان احدهما ان
هذا الوجود غير مركب من الاجزاء والابعاض وثانيهما ان الوجود لا يشاركه غيره في
كونه واجب الوجود لذاته قوله واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة
هذا التفسير كونه عاقلا وعقلا ومعقولا ومعناه كون هذا الوجود غير مخالط
للمادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما قوله واذا قيل له اول لم يعن الا اضافة
هذا الوجود الى الكل اعلم ان معنى كون الواجب الوجود اولا انه لم يسبقه وهو

سابق

سابق على الكل وهذا سلب مع اضافة قوله واذا قيل له قادر لم يعن به الا انه الواجب
الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذي ذكر هذا تفسير كونه قادرا
وهو ذلك الوجود مع اضافة الى المعقول بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك
الفعال اعلم ان الحي الادراك الفعال فالادراك معناه العلم والفعال معناه القادر
وكونه عاقلا قادرا اضافة محضة فلذلك الحي قوله واذا قيل مريد لم يعن الا كون الوجود
مع عقله اي سلب مبدا النظام الخير كله اعلم ان كونه مريدا اشارة الى سلب واضافة
اما سلب فكونه عاقلا واما الاضافة فكونه مبدا النظام الخير قوله واذا قيل جواد ذكر
من حيث هذا اضافة ومع السلب بزيادة سلب اخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته
اعلم ان معنى كونه مريدا مع سلب آخر وهو انه لا غرض له في فعله قوله واذا قيل حر لم
يعن الا كون هذا الوجود مبرا عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه
مبدا الكل كمال ونظام اعلم ان كون الواجب لذاته خيرا له معنيان احدهما يرجع الى انه
وهو ان كل كمال الخير والجلال يمكن حصوله له فهو حاصل له بالفعل ولا شك ان الواجب
الوجود لذاته كذلك لان الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته وثانيهما
عائد الى غيره وهو ان كل كمال وجلال حاصل لغيره فانه منه قال الشيخ وقد ظهر لنا
ان الكل مبدا واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد وبرهان
بري عن الكم والكيف والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك ولا ضد له وانه
واحد من وجوه لانه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا
في العقل بان يكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد منها جملة وانه واحد من
حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوجوه فرد وهو واحد لانه تام
الوجود ما بقي له شي منتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على
الوجه السلبي ليس الواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد
فيه بوحدة هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم
الطبيعية وجود قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدا الحركة الاولية وبان لك ان الحركة
المستديرة ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما ان مبدا
واجب الوجود تام الوجود وقد بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان يستانف له حال لم يكن مع انه قد بان لك ان العلة
لذاتها يكون موجبة المعلول فان دامت اوجبت المعلول دائما فلو اكتفيت بتلك
الاشيا لكفيك ما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة التفسير اعلم ان هذا الفصل
سابع الفصول التي سلفت فلا حاجة الى شرحها قال الشيخ فنقول انك قد علمت ان

كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث فلم يخل اما ان يكون علتاه الفاعلية
والقابلية لم يكونا تحدسا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك
او كان الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل فنقول قولا مجملا قبل
العود الى التفصيل انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة
امر ولم يكن كان الوجود لكون الكائن عنها اولا وجوده على ما كان فلم يجز ان يحدث
كائن البتة فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بحدوث
علته دفعة لا على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها فاما القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه لحدوث العلة
ومعها غير متاخر عنها البتة فانه ان كانت العلة غير موجودة ثم وجدت او موجودة
وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه في الاول من وجوب حادث اخر عن العلة فكان
ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى الامر على هذه الجهة وجبت علل وجودية
دفعة غير متناهية ووجب معا وهذا مما عرفنا الاصل بابطاله فبقي ان لا يكون العلل
الحادثة كلها دفعة لا لقرب علة من علة اولا وبعده فبقي ان مبادى الكون ينتهي الى قرب
علل او بعدها وذلك بالحركة فانه قد كان قبل الحركة وتلك الحركة او صلت العلل
الى هذه الحركة فهما كالمتماستين والا يرجع الكلام الى الرأس في الزمان الذي بينهما
وذلك انه ان لم يماسه حركة كانت الحوادث الغير المتناهية فيما فيه ان واحدة
او لا يجوز ان يكون في آنات متلاقية متماسة ما يحتاج الى ذلك بل يجب ان يكون
واحد قد قرب في ذلك الآن الذي بعد بعد او بعد بعد قرب فيكون ذلك نهاية
حركة اولى يؤدى الى حركة اخرى او امر اخر بان ادت الى حركة اخرى وان وجبت
كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه المماسة مفهوم على
انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان لنا في الطبيعيات ان
الزمان تابع للحركة ولكن الاشتغال بهذا النحو البيان نعرفنا ان كانت حركة قبل
حركة ولا نعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة فقد ظهر ظهورا
واضحا ان الحركة لا يحدث بعد ما لم يكن الا بالحادث وذلك الحادث الا الحركة التي
لهذه الحركة ولا يبالي اي حادث كان ذلك الحادث كان قصدا من الفاعل او ارادة
او علما او آلة او طبعا او حصول وقت اوفق للعمل دون وقت او حصول تهيؤ
واستعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان فحدوثه
متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا الشرح اعلم انه ادرب فيما سلف ان الزمان
ليس له ذاته زمانية وانه متعلق بالحركة وليس لها ايضا بذاته زمانية وان اوجب

الوجود لذاته المعلول فانه يدوم بدوام العلة ثم لم يقتصر على تلك السابقة وادهمه بارداله
ببيان نعقد تقسيما فقال كل حادث فلا بد له من علة فاعلة وعلة قابلة واذا لم يحدث
ذلك الحادث فذلك اما ان يكون لان العلة الفاعلة والقابلة لم يكونا ثم حدثتا
واما ان يكون لكن الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك واما ان يكون الفاعل ولم يكن
القابل واما ان يكون القابل ولم يكن الفاعل فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها ثم اهمل
هذه الاقسام واورد ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر الا الى اول وتلخيص
كلامه هو ان كل حادث فلا بد له من سبب قريب حادث اذ لو كان سببه زمانيا قديما فذلك
الحادث لما مست ان المسبب يجب عند وجود السبب ثم الكلام في سببه الحادث
كالكلام فيه فيلزم حدوث اسباب ومسببات لا نهاية لها ثم تلك الاسباب والمسببات اما ان
يحصل دفعة واما ان يحصل بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول محال لما عرفت
في اباب العلل فبقي القسم الثاني ثم تلك الامور اما ان يكون متفاصلة ابنية الوجود
واما ان يكون متتالية زمانية الوجود والاول محال لانه يلزم تتالي الآنات وبتقدير حصول
ذلك كانت الآنات متفاصلة فلا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون
علة له وقد فرض كذلك هذا خلف وان كانت متتالية زمانية الوجود فهي الحركة
فعلم ان الحوادث لا تحدث الا بالحركة وتحقيقه انه اذا حدث في جسم امر لم يكن
فقد حصلت العلة ذلك الامر الى الجسم بسببه لم يكن ولا بد من حركة يوجب قرب العلة
وبعد البعد قرب او موازاة او مماسة ويحفظ بذلك اتصال الحوادث وانه رجع الى
شرح الفاظ الكتاب قوله قد علمت ان كل حادث فله مادة قد ذكرنا ان كل حادث
فلا بد له من علة فاعلة ومادة قابلة والشيخ ترك ذكر الفاعل قوله فاذا كان لم يحدث
ثم حدث لم يخل اما ان يكون هذا هو القسم المذكور قوله ونقول قولا مجملا قبل العود
الى التفصيل هذا القول المجمل هو ان كل حادث فلا بد له من حادث قبله يقرب علته
اليه قوله انه اذا كانت من جهة العلل ولم يحدث اليه معناه ان العلل اذا كانت باقية
على ما كانت ولم يحدث امر البتة فيها وكان وجود الكائن او لا وجوده على ما كان لم
يحدث الكائن البتة قوله فان حدث امر لم يكن فلا يخلو اما ان يكون حدوثه لحدوث علته
دونه واما ان يكون حدوثه لحدوث ما يقربه الى علته قوله فاما القسم الاول فيجب ان
يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها معناه انه ان كان حدوثه لحدوث علته
ومعها غير متاخر عنها معناه انه ان كان حدوثه لحدوث علته وجب دفعة وجب ان
يكون حدوثه مع حدوث العلة غير متناه عنها لان العلة اذا كانت غير موجودة
ثم وجدت او كانت موجودة وتاخر عنها المعلول لزم وجود حادث اخر وكان ذلك

لحادث هو العلة الكلام في حدوثها كالكلام في الاول ولزم علل ومعلولات لا نهاية لها في نفسه
والكل فرابطا، قوله فبقي ان مبادي الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها معنا كل خطر
القسم الاول ست ان حدوثه لحدوث امر يوديه الى علة وذلك بالحركة وباقي الفصل
مدسوس والمقصود ما ذكرناه قال الشيخ ولنرجع الى التفصيل ونقول ان كانت
العلة الفاعلة والقابلة موجودة الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى
وقوع نسبة بينهما يوجب الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة
للفعل او طبيعة موجبة او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من
جهتيهما جميعا مثل وصول احدهما الى الاخر وقد صح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان
الفاعل موجودا ولم يكن قابل البتة فهذا المحال اما اولا فلان القابل كما بينا لا يحدث
الا بحركة او اتصال فيكون قبل الحركة حركة ولهذا ثانيا فلانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود
القابل وهو ان ... فيكون قد كان القابل حتى يحدث الفاعل واما ان وضع ان القابل موجود
والفاعل ليس بموجود فالفاعل يحدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على
ما وضعنا الشرح لما بين ما ما الجالس ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر هو الحركة
عاد الى البيان التفصيلي وتلخيص كلامه هو ان يقول ان الحادث اذا لم يكن ثم حدث فاما
ان يكون الفاعل ولم يكن القابل واما ان يكون القابل ولم يكن الفاعل فان لم يكونا موجودين
ثم حدثا فلا بد لحدوثهما من حركة وان كانا موجودين لكن لا فعل وانفعال بينهما فيحتاج
ذلك الى ان يقع بينهما نسبة موجبة للفعل والانفعال وهي اما من جهة القابل فهو الاستعداد
الذي لم يكن واما من جهتهما من جهة الفاعل فهي اما ارادة واما آلة واما زمان واما من
جهة القابل فهو الاستعداد الذي لم يكن واما من جهتهما جميعا فمثل وصول احدهما الى
الاخر وكل ذلك بحركة واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن القابل كان حدوثه بحركة او اتصال
فيكون قبل الحركة حركة هذا خلف وان كان القابل موجودا والفاعل غير موجود فحدوث
الفاعل لا بد وان يكون بعلة ذات حركة فثبت ان كل حادث فلا بد له من حركة سابقة عليه
قال الشيخ وايضا مبدأ الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد
عنه والا فله حال لم يكن فليس واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال
الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث
الارادة عنها ثابت اهو بالارادة او طبعا او لامر اخر اي امر كان ومهما اخرجنا امرا
لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير حادث في ذاته بل على انه شيء مباين
لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته متغيرة وقد بين ان الواجب
الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا ان كان هو عند حدوث المباين

عنه لما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على ما كان ولا يوجد منه
شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان فلا بد من تميز لوجوب
الوجود عنه او ترجح الوجود عنه لحادث متوسط لم يكن حين كان الترجح للعدم
عنه وكان التعطيل عن الفعل حاله فليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث
الحادث عنه نفسه بل بلا واسطة امر يحدث به الكلام كما يقولون في الارادة والمراد
والعقل الصريح الذي لم يكذب باول فطرته يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت
من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الان كذلك فالان
ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار الان يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد
وارادة او طبع او قدرة وتمكن لم يكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا
فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد
لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب واذا كانت هذه الذات التي
للعلة كانت ولا يترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك
فلا بد من حادث موجب الترجيح في هذه الذات ان كانت هي الفاعلة والا كانت
نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى فيكون الامر بحاله
ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله فاذا حدث لها نسبة فقد حدث امر ولا بد ان
يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا ولم يكن هي النسبة
المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن
الجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد اخرج من الجملة شيء ونظر في حال
ما بعده فان كان مبدأ النسبة مباينا فليست هي النسبة المطلوبة فاذن الحادث الاول
يكون على هذا القول في ذاته لكنه محال وكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء وعمن يحدث وقد
بان ان الواجب الوجود بذاته واحد افترى ذلك عن شيء غير الحادث منه فيكون ليست
النسبة المطلوبة لانا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هي عن
واجب الوجود اخر وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كانت عن اخر فهو العلة
الاولى والكلام ثابت فيه الشرح المدعى ان كل ما كان جائزا الوجود عن المبدأ
الواجب الوجود لذاته فواجب عنه وذلك لان الجائز ان يوجد والجائز ان لا يوجد
لا بد له من مرجح لجانب الوجود المرجح اذا كان على الحال التي كان عليها قبل الترجح ولم
يعرض شيء البتة لا فيه ولا مباين عنه يوجب الترجيح في حد الوقت دون ما قبله
وما بعده وكان الامر على ما كان لم يكن مرجحا اذا كان التعطيل عن الفيض والفعل
لمساوية واحد فثبت انه لا بد وان يعرض له شيء يوجب الترجيح من ذلك الشيء اما ان

يحدث في ذاته وقد بان ان الواجب الوجود لذاته لا بسيط واى حدث مباين لكن ذاته كان
الكلام فيه كالكلام في سائر الافعال وايضا فالعقل الصريح الذي لم يكدر يشهد
بان الذات اذا كان واحدا من جميع جهاته وهو كما كان وكان لا يوجد منه شئ
فيما سبق والان هو كذلك فالان ايضا لا يوجد عنه شئ فاذا وجد الان منه شئ فلا
بد وان يحدث امر من قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او عرض لم يمكن ان
يوجد وان لا يوجد يوجد الا بمرجح واذا كان هذا الذات موجودا ولا
يحدث عنه الترجح ثم يرجح لا بد من حادث موجب له في هذا الذات والا كانت
نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث له نسبة اخرى فيكون الامر بحاله
فاذا احدثت له نسبة فقد حدث امر اما في ذاته او مباينا عنه وقد بان بطلان ذلك
وبالجملة فاما ان يطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث في ذاته او مباين عن ذاته ولا
نسبة اصلا فلزم ان لا يحدث شئ اصلا وقد حدث فعلمنا انه ما حدث بالايجاب عن
ذاته ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وايضا مبدا الكل واجب الوجود
واجب ما يوجد عنه معناه ان كل ما جاز وجوده عن واجب الوجود وجب وجوده
عنه قوله والا فله حال لم يكن معناه اذا لم يجب ذلك عنه لم يكن الواجب الوجود
لذاته معناه انه ثم لا يكون واجب الوجود من جهاته ثم وهذا الكلام يحتاج الى مزيد
تقرير وسيأتي ان شاء الله قوله فيصح لا في ذاته بل خارجه عن ذاته واعلم ان
تلخيص هذا الكلام هو ان يقال اذا فرضنا وجود الحادث عنه فاما ان يحدث
حالة لم يكن واما ان لا يحدث فان لم يحدث امر من ارادة او طبع او عرض او قدرة
وتمكن او شرط او حال اي حالة بسبب لانه ذات الله تعالى ولا خارجا عنه
بل الاحوال كلها كانت فهذا محال بل يجب ان يبقى العدم كما كان لان استمرار العدم
الى الان انما كان لانه لم يكن المرجح للوجود على العدم فالكلام ثابت في تجدده
وحدوثه وانه لم يحدث الان ولم يحدث قبل ذلك وايضا فاما ان يحدث في ذاته
تعالى وهو محال لانه ثبت ان واجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته
واما ان يحدث خارجا عن ذاته وهو ايضا محال لان الكلام في حدوثه كالكلام في
هذا الحادث قوله اذا كان هو حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها
الوجه ابطال هذا القسم ايضا وتقريره ان عند حدوث هذه المباينات
عن واجب الوجود لذاته اما ان يبقى واجب الوجود لذاته على ما كان قبل حدوثها
واما ان لا يبقى عليه فان كان الاول وجب ان لا يوجد عنه شئ لانه محال والا فعلى
ما كان او اوجد عنه شئ فلا بد من مرجح الوجود على العدم وذلك المرجح يكون حادثا

ولا يكون امرا خارجا عنه لانا نتكلم في الحادث الاول قوله والعقل الصريح الذي لم يكدر هذا
زيادة كشف لما تقدم وهو انه اذا لم يوجد الشئ عن واجب الوجود لذاته ثم وجد فلا
بد من حدوث حادث موجب الترجح قوله واذا احدثت لها نسبة فقد حدث امر
معناه ان ذلك الامر يجب ان يحدث في ذات الواجب لذاته لما بينا ان الكلام
الكلام ثابت فيه وايضا الكلام في نسبة واحد يكون مرجحا لوجود كل ما هو خارج عن
ذاته بعد ما لم يكن الكل موجودا لان كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن الكل موجودا
كان كل ما هو خارج عن ذاته جملة وفي حال لم يوجد منها شيئا ما ذا مبدا الامر بل
النسبة لا يكون مباينا عن ذاته انه فعلى هذا التقدير يجب ان يكون ذلك الامر حادثا
في ذاته هو محال فكيف يمكن ان يحدث في ذاته شئ ومن الحدث قال الشيخ ثم كيف
يحدث ان تميز له العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت
الشيخ زعم قوم من الجدليين انه لم يوجد قبل ان وجد لانه لم يكن مصلحة او حسنا ثم
صار مصلحة وحسنا او لم يكن الايجاد اولى والبق ثم صار اولى والبق فاجاب
عنه بان العدم الصريح متشابه الاحوال فلا يمكن ان يتميز حال او وقت يكون الاولى
فيه بالعالم ان يكون موجودا فيه وبالواجب لذاته ان يكون موجدا او حال بخلافه
وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حالة في المبدا فلا يخلو اما ان يكون حدوث
ما يحدث عن الاول بالطبع او عرض فيه غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسر
ولا اتفاق فان كان بالطبع فقد تغير الطبع وان كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان
بالارادة فلنتنزل انها حدثت فيه او مباينة له بل نقول اما ان يكون المراد نفس
الايجاد او غرضا ومنفعة بعده فان كان المراد نفس الايجاد لذاته فلم لم يوجد قبل
اتراه استصلحه الان او حدث وقته او قدر عليه الان ولا نعني فيما نقوله قول
القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عائد بل هذا السؤال حق لانه
في كل وقت عائد ولازم وان كان لغرض ومنفعة فمعلوم ان الذي هو للشئ
بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس بغرض والذي هو الشئ بحيث كونه منه اولى
فهو نافع والحق الاول كان بل الذات لا ينتفع بشئ التغير هذا الكلام فيه
اشكال وتلخيصه بالقدر الممكن ان يقول لو حدث عن الواجب لذاته شئ بعد ما لم
يحدث لا يجوز ان يقال انه حدث لذاته لان ذاته موجود قبل ذلك فوجب
حدوثه قبل ذلك ولا يجوز ان يقال انما حدث ذلك لانه اراده في ذلك
الوقت لانه حينئذ يكون ارادته حادثة اما في ذاته او مباينا عن ذاته ولا يجوز
ان يقال انه قدر عليه الان ولم يكن قادرا عليه وهذا ظاهر البطلان ولا يجوز انما

احدث ذلك الشيء لغرض ومنفعة لان كل ما فعل فعلا لغرض ومنفعة وحينئذ يلزم يكمل
الحادث فاقد الكمال والواجب لذاته غني فاقد للكمال قال الشيخ وايضا فان الاول
ان يسبق افعاله الحادثة ابذاته ام بالزمان فان كان يسبق بذاته فقط مثل الواحد
للاثنين واذ كانا معا وحركة المتحرك بان يتحرك بحركة ما يتحرك عنه واذ كانا معا فيجب
ان يكونا كلاهما محدثين الاول القديم والافعال الكائنة عنه وان كان قد سبق لا بذاته
فقط بل بذاته وبالزمان فان كان وحده ولا عالم او لا حركة ولا شك ان لفظة كان
يدل على امر مضى وليس الآن وخصوصا ويعقبه قولك ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان
خلق الخلق وذلك الكون متناه فقد كان اذن زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما
بذاته وهو الزمان واما بالزمان هو الحركة وما فيها ومعها فقد بان لك هذا فانه لم يسبق
بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه فكيف لا يكون سبق
على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلقة وقد كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان
ولا خلق ثابتا عنه كونه كان وخلق والا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق وليس
كان ولا خلق لغير وجوده وجده فان ذاته حاصلة بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده
مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود ذاته وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الآن
وتحت قولنا كان معنى معقول دون مفعول الامرين لانك اذا اخذت وجود ذات وعدم
ذات لم يكن مفهوما منه السبق بل قد يصح ان يفهم معه التأخر فانه لو عدمت الاشياء صح وجوده
وعدم الاشياء ولم يصح ان يقال كان ذلك كان بل انما يفهم السبق بشرط ثالث فوجود
الذات شيء وعدم الذات ومفهوم كان شيء موجود غير المعنيين وقد وضع هذا المعنى
للخالق عز ذكره ممتدا من بداية وجوز فيه ان يخلق قبل اي خلق يتوهم فيه خلقا فاذا
كان هذا هكذا كانت هذه القبلية مقدرة بكمه وهذا هو الذي نسميه الزمان اذ تقرر
ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات بل على سبيل التجدد ثم ان شئت فتأمل اقاويلنا
الطبيعية اذ بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة فالهيئة
الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا
مطلقا بل سبقا بزمان معه حركة واجسام او جسم التفسير المقصود من هذا الفصل
اثبات ان الزمان لا بداية له زمانا وتلخيصه هو ان تقدم الواجب لذاته على الحوادث
اما ان يكون بذاته فقط واما ان يكون بذاته وبالزمان ومحال ان يكون بذاته فقط والا لزم
حدوث الواجب لذاته او قدم الحادث فان تقدمه عليها بذاته وبالزمان فاذن
لا يتحقق كونه سابقا على الحوادث الا بالزمان ثم هذا الزمان ان كان متناهيا عاد ما ذكرنا
من المحال وان لم يكن متناهيا لزم ان لا يكون للزمان اول وانما سماه قبل يكفي تحقيق

ذلك

ذلك التقدم الزماني المقدر فنقول الزمان ان لم يكن ثابتا في الخارج لم يتحقق التقدم وان
ثبت لا شك انه يصدق حسبه قولنا كان الله ولم يكن معه عالم ولا حركة ولفظة يدل على
امر مضى وليس الآن وخصوصا بعقبه ثم كان ما دون قد كان كون مضى وذلك الكون
متناه فاذن وجد زمان قبل الحركة والزمان لان الماضي اما ان يكون ماضيا بذاته واما ان
يكون بالزمان والاول هو الحركة وما فيها ومعها ثم ذلك الزمان ان كان متناهيا لزم
ما ذكرنا من المحال وان لم يكن متناهيا لزم ان يكون للزمان بداية زمانية وايضا انه
يصدق حسبه ان يقال ولا خلق وكان وخلق ثم معنى كان ولا خلق اما ان يكون
نفس وجوده فقط لان وجوده مع الخلق ثابت وكان ولا خلق غير ثابت ومحال
ان يكون وجوده مع العدم الخلق كان وجوده وعدم الخلق موصوف انه قد كان وليس
الآن فاذن هو معنى ما لسبب لان وجود ذات وعدم ذات لا يفهم منه السبق فاذن
قبل حدوث الحوادث معنى ذات الواجب لذاته والحوادث وهو معنى كان
فاذن قبل حدوث الحوادث شيء مضى وذلك هو الزمان فاذن الزمان لا بداية
له فاذن الواجب الوجود بذاته سابق بالزمان والزمان لا يتحقق الا مع الحركة
والجسم قال الشيخ وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن وجوده لا يخلو اما ان
يسلموا ان الله عز وجل كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات
بقدر اوقاته وازمنته ينتهي الى وقت الخلق العالم او يبقى مع خلق العالم او يكون له
الى خلق العالم اوقات وازمنة محدودة او لم يكن الخالق ان يبدي الخلق الا حين
ابتدا وهذا القسم الثاني محاله يوجب انتقال الخالق من العجز الى القدرة او
انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة والقسم الاول ينقسم عليهم قسمين
فيقال لا يخلو اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير ذلك الجسم انما ينتهي
الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او اقل ومحال ان لا يمكن لما بيناه فان امكن
فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم او انما
يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكون ابتدا خلقين معا وبين
الحركة في السرعة يقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول وان لم
يكن معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متأخرا عنه تقرر في حال العدم
امكان خلق شيء بصفة ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما
او متأخرا ذلك الى غير نهاية فقد صح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بداية لها
في الزمان الى الابد ولها من جهة الخالق وانما هي السماوية التفسير هذا برهان
الخ على ان الزمان لا بداية له زمانا وتلخيص هذا البرهان هو ان الزمان لو كان له

اول زمانا فلا يخلو اما ان يكون الله تعالى قادرا على ان يخلق قبله جسما ذا حركات ينتهي الى
وقت لخلق العالم واما ان لا يكون قادرا على ذلك وهذا القسم الثاني محال والا
لزم انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا
علة والقسم الاول على قسمين لانه اما ان يكون يمكن ان يخلق جسما آخر ينتهي الى خلق
العالم بمدة وحركات اكثر من حركات ذلك الجسم واما ان يكون ابتدا خلق جسمين
متساويين في الحركة في السرعة بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول والقسم
الثاني يوجب ان يكون امكانه واذن قبل حدوث العالم ومدة وهو قابل للزيادة والنقصان
فيكون كما وذلك الى غير النهاية فثبت ان الزمان لا بداية له زمانا وثبت ان الزمان
لابد له من وجود حركة فان الحركة الحافظة الزمان لا بداية لها زمانا وانما بدايتها من جهة خالقها
وثبت انها هي الدورية السماوية قال الشيخ فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة
الاولى نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله عز وجل فنقول انا بينا في الطبيعيات
ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الاطلاق والجسم على الحالة الطبيعية اذ كان كل حركة
بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة والحالة التي يفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة
فظاهر ان كل حركة تصدر عن طبع ففعن حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى
طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما
يقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية اما في الكيف كما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم
كما ذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا واما في المكان كما اذا نقلت المدرة الى حيز الهواء
ولذلك ان كانت الحركة قد يكون في مقولة اخرى والعلة في تجدد بعد حركة تجدد الحال
الغير الطبيعية وتقدير البعد عن الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة
مستديرة عن طبيعة والا كانت عن حالة غير طبيعية الا حالة طبيعية واذا وصلت
اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية ليست
يفعل باختيار بل على سبيل تسخير وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة
تحرك على الاستدارة فهي تحرك لا محالة اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي
هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه
والحركة المستديرة يفارق كل نقطة وتتركها ويقصده في تركها ذلك كلها النقط
وليست يهرب عن شيء الا ويقصده وليست اذن الحركة المستديرة طبيعية التفسير
المقصود من هذا الكلام هو ان كل حركة اما طبيعية واما قسرية واما ارادية لكن الحركة
الدورية الفلكية ليست طبيعية ولا قسرية فهي اذن ارادية بيان الحصر هو ان
كل الحركة فلا بد لها من موجب ثم ذلك الموجب لا يخلو اما ان يكون حالا في ذلك

المتحرك واما ان يكون مباينا عنه والحال اما ان يكون له اختيار في الامر الصادر عنه واما ان لا يكون
اما الذي لا اختيار له فهو طبيعية واما الذي له اختيار فهي الارادة ومباينته فهو القسر
الحصر انما قلنا ان هذه الحركة ليست طبيعية لانه قد ثبت في الطبيعيات ان كل حركة طبيعية
واذا كان الامر كذلك لم يكن الحركة المستديرة عن طبيعية لانها اذا كانت عن حالة غير طبيعية
الى الحال الطبيعية فاذا وصلت الطبيعة الجسم اليها وجب ان يسكن وحينئذ
تنقطع تلك الحركة وقد مر بطلان ذلك ايضا فان الطبيعية لا تفعل بالاختيار وانما
تفعلها على سبيل التسخير ولزوم عنها ذاتي فان كان الطبيعية تحرك ليس بالاستدارة لانه
تحركها حينئذ يكون هربا بالطبع عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال ان يكون بعينه قصدا
طبيعيا اليه والا لكان شيء واحد مطلوبا ومهروبا معا وذلك محال والحركة المستديرة
كل نقطة فيها فان تركت الطبيعية لها عين طلبها لها فاذن الحركة المستديرة الارادية ليس
طبيعية وانما قلنا انها ليست قسرية ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله فيجب
ان يعلم ان العلة القريبة للحركة بالحركة الاولى نفس لا عقل قد عرفت ان العلة قد يكون
قريبة وقد يكون بعيدة وعنى بالحركة الاولى الحركة الدورية الحافظة الزمان والمراد من
النفس جوهر مفارق عن المادة وله تعلق بالمادة تعلق التدبير وعقل جوهر مفارق
مجرد عن المادة ولا يتعلق له المادة بوجه قوله انا بينا في الطبيعيات ان الحركة لا تكون
طبيعية للجسم معناه ان الجسم اذا كان باقيا على حالة الطبيعية فان الطبيعة لا تحركه
بالطبيعة البتة قوله اذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحال معناه ان
كل حركة بالطبع عن حالة والا ما كانت حركة بالطبع قوله والحالة التي يفارق بالطبع
معناه الحالة يفارق بالطبع لا شك انها حالة غير طبيعية الذي معناه ان الطبيعة
لا يقتضي الحركة مطلقا اذ لو كانت مقتضية للحركة مطلقا لما بطلت الحركة مع بقاء
الطبيعية قوله بل الحركة انما يقتضيها الطبيعية لوجود حالة غير طبيعية لا محالة لما ان
ثبت ان الطبيعية لا يقتضي الحركة مطلقا وانها مقتضية للحركة صح انها يقتضيها
عند الوجود حالة غير طبيعية اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما الكيف فكما
للماء المسخن قسرا واما الكم فكما لذابل بذبول مرضي قوله والعلة في تجدد حركة بعد حركة
تجدد الحال الغير الطبيعية معناه انه ما دامت الحالة الغير الطبيعية متجددة فان الطبيعة
يكون محركة له الى رده الى الحالة المطلوبة فاذا وصله اليه انقطع التحريك قوله
واذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعية الا ان حركة لما اثبت
هذه المقدمة شرع في اقامة الحجة على ان الحركة الاولى المستديرة ليست طبيعية فقد
لخصها قال الشيخ الا انها قد يكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا

لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم يكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك
الجسم غير غريب عنه وكانه طبيعية وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل
هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل كانه يقاوم
المسكن مع سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة
يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان
محركها لا تزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى الطبيعة لانه
ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنه ان لا تحرك او تحرك
الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب
فان سميت هذا المعنى طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك متحرك بالطبيعة الا
ان طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدا
حركته طبيعة وقد كان قد بان انه ليس قسرا فهي عن ارادة لا محالة التفسير
يا نفي الطبيعة عن الفلك وكان المشهور عند الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة
وان حركاته بالطبع والطبيعة اراد ان يأول هذا الاطلاق فبين ذلك من وجهين
احدهما ان وجود تلك الحركة في جسمها ليس شيء غريب مخالفا لمقتضى اخرى تلك
الاجسام فان المبدا المحرك للحركة وان لم يكن طبيعية لكنه ليس شيء غريب عن
ذلك الجسم فكانه طبيعية وثانيهما ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل
والميل هو المعنى الذي يحس في المتحرك وان سكن الجسم قسرا احس بذلك الميل
فيه يقاوم المسكن مع سكونه طلبا للحركة وذلك الميل غير ذلك الحركة لوجوده عند
عدم الحركة وغير القوة المحركة لوجود القوة المحركة عند اتمامها الحركة مع عدم الميل فلذلك
المبدا المحرك الاول لا تزال يحدث في جسمه ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان
يسمى طبيعة لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا اختيار ولا امر حاصل من خارج ولا يمكنه ان
لا تحرك او تحرك الى غير تلك الجهة ولا هو ايضا مضاد لمقتضى طبيعة ذلك
الجسم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان يقول ان الفلك تحرك بالطبيعة
قال الشيخ ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدا حركة الاولى قوة عقلية صرفة ولا
والا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل كافية في معرفة هذا المعنى في الفصول
المتقدمة اذا وضحنا ان الحركة معنى متجدد السبب وكل شطر منه مختص بسبب فانه
لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت
فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون
كل حركة يتجدد فيه ملتحدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة ولا حركة له يتقدم منه بلا تقدم قرب

وبعد من النهاية ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت ان يكون
عنه الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية فان
الارادة الكلية نسبتها الى من شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه
الحركة دون هذه فانها ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت
علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة كان المعدوم موجبا الموجود والمعدوم
لا يكون موجبا الموجود وان كان قد يكون الاعدام علة الاعدام فاما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا
لا يكون وان كانت العلة امور تجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كان تجددا طبيعيا لزم
المحال الذي قدمناه وان كان اراديا بتبدل بحسب تصورات متجددة فهو الذي نريد فقد
بان ان الارادة العقلية الواحدة لا يوجب البتة حركة التفسير لما اثبت ان المبدا
القريب للحركة السماوية ارادة بين ان الارادة ينقسم الى نفسانية والى عقلية و
تلك ليست عقلية بل هي نفسانية اراد ان يبين انها ليست عقلية وتلخيص
هذه الحجة هو ان الحركة معنى متجدد غير ثابت فلا بد لها متجدد لان الثابت لا يكون علة للمتجدد
من حيث هو ثابت لانها ان كانت من معنى ثابت فانه لا بد ان يلحقه ضرب من
التبدل اما الحركة الارادية فيجب ان يكون عن ارادة متجددة جزئية لان الارادة
الكلية لا يصدر عنها فعال جزئية لان نسبتها الى جميع الحركات المندرجة تحتها بالسوية
فلا يجب ان يصدر منها هذه الحركة غيرها لانها ان كانت علة لذاتها لهذه الحركة وجب
ان لا يبطل وان كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها وبعدها كان المعدوم موجبا
للموجود وذلك محال وان كانت بتجدد ارادتها وهو ان يتجدد الارادة بحسب التصورات
المتجددة الجزئية فهو المطلوب فقد ثبت ان الارادة العقلية لا تكون علة للحركة قال الشيخ
ولكن قد يمكن ان يتوهم ان ذلك لارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل
من المعقول الى معقول اذا لم يكن عقلا من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت
النوع منتشرا مخصوصا بعوارض عقلا بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجب اذن ان
يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد
وياخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما اوضحناه وعلى ما من شأننا
ان نبرهن عليه من ان الحركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا فيتعين مبدأ اما
كليا الى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي ولذلك حتى يفنى الدائرة فلا يبعد ان
يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول فنقول ولا على هذا السبيل يمكن ان
يتم امر الحركة المستديرة فان هذا التأثر على هذا الوجه يكون صادرا عن الارادة
الكلية وان كانت على سبيل تجدد وانتقال والارادة الكلية كيف كانت فانما هي

بالعكس اي طبيعة مشتركة فيها وانما كانت ارادة الحركة يتبعها ارادة الحركة واما هذه
الحركة التي من ههنا بعينه اي ههناك بعينه فليست اولى ان يصدر عن تلك الارادة
من هذه الحركة التي من ههنا الى حد ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية من
الجزئية الى واحد واحد من تلك الارادات العقلية المستقلة واحدة فليس شيء من ذلك
جزءا اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا ينسب فنسبته الى مباديه
والانسبة واحدة فانه يبعد عن مبداه بامكان ولم يصر شرح وجوده عنه فما لا وجود وكل
ما لم يجب عن علته فانه لا يوجد كما قد علمت وكيف يصح ان يقال ان الحركة من آ الى ب
صدرت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج عن ارادة اخرى عقلية دون ان يلزم عن كل
واحدة من تلك الارادات غير ما لزم ويكون بالعكس فان آ و ب و ج متساوية في النوع
فليس شيء من الارادات الكلية بحيث تعين الالف دون الباء والباء دون الجيم والالف
اولى بان يتعين من الباء والجيم عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا الباء عن الجيم الا
ان تصير نفسانية جزئية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كانت حدوده
الكلية بعضها لم يكن ان يوجد الحركة من آ الى ب اولى من التي من ب الى ج ثم كيف
يمكن ان يعرض فيها ارادة والقصد الى ارادة وتصور المختلفات في امر متفق سبق
والاستناد فيه الى المخصوص شخصي لا عاشى به ... فان العقل لا يمكنه ان
من هذا الانتقال الا مشاركة التخيل والحس لانا ربما اذا رجعنا الى العقل الصريح
ان يعقل جملة الحركة واخره الانتقال فيما نعقله دائره معا فاذن على الاحوال كلها
لا غنى عن قوة نفسانية هي المبدا القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان يكون هناك
ايضا قوة عقلية ينتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى نفسية تخيل واما القوة
العقلية المجردة عن جميع اصناف التغير فيكون حاضرا المعقول واما ان كان معقوله كليا
عن كلي او كليا عن جزوي على ما اوضحناه فاذا كان الامر على هذا فالفلك متحرك
بالنفس والنفس مبدا حركته القريب وتلك النفس متجددة التصور والارادة
وهي متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات الجزئية وارادة لامور جزئية باعيانها
وهي كمال جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قائمة بنفسها من كل وجه
لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة الشرح المقصود
من هذا الكلام ايراد سوال وجواب عنه اما السوال فقوله ولكنه يمكن ان يتوهم
ان ذلك في الارادة الى قوله فلا بعد ان يتوهم ان يجدد الحركة بسبب تجدد هذا المعقول
وتلخيصه هو ان يقال لم لا يجوز ان يكون تجدد تلك الحركة لتجدد ارادة عقلية منتقلة
فان العقل يمكنه ان ينتقل من معقول الى معقول وايضا يمكنه ان يعقل الحركات المتدرجة

تحت النوع المخصوصة بالعوارض على وجه كلي على ما بينا واذا كان كذلك يجوز ان يعقله
الحركة على وجه كلي فرسدها ثم يعقل انتقالا من حد الى حد يعقل تلك الحركات وحدودها
بنوع معقول ويدل على جواز هذا هو ان حركة من كذا الى كذا فيتعين مبدا اما كذا
الى طرف اخر كلي بمقدار ما يدل كل ولذلك حتى يتم الدور فعلى هذا يجوز ان يكون تجدد
الحركة بسبب تجدد هذا المعقول والجواب عن احتمال هو ان الحركة على هذا الوجه
يكون صادرا عن ارادة كلية وان كانت على سبيل الانتقال والارادة الكلية كيف
كانت فانها هي بالعكس اي ماهية مشترك فيها فليست هي اولى انه يوجد حركة
من ههنا بعينه من العكس فاذن نسبتها الى كل جزء من اجزاء الحركة على السوا فاما لا
يوجد عنها حركة اصلا او يوجد الكل اما ان يوجد البعض دون البعض فهذا محال
لان الشيء ما لم يجب وجوده عن موجبه لم يكن على ما بينا على انه لما كان العقل موجودا
مجردا بريا عن جميع انحاء التعين وحاضرا المعقول دائما كان معقوله كليا عن
كلي وكليا عن جزوي على ما بينا فلا يمكن ان يعرض الانتقال من معقوله الى معقول
الا مشاركا للتخيل والحس فاذن لا بد للحركة فاذن المبدا للحركة المستديرة نفس من الفلك
متجددة التصور والارادة وهي كماله جسم الفلك وصورته ولو كانت قائمة
بنفسها من وجه لكانت عقلا محضا لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة فاذن
بالفلك نفس فانه بها هي مبدا القريب لحركته المستديرة قال الشيخ والمحرك
القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب ان يكون قبله عقل هو السبب المتقدم
لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة
لا تتحرك ولا بالعرض واما النفس المحركة فانها كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة
وليست مجردة عن المادة بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا
الينا الا انه لها ان تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة وبالجملة يكون اوهامها
او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلها وتخيلاتها او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل
العملي فينا وبالجملة ادراكاتها بالجسم ولكن المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه
من الوجوه واذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه من الوجوه في ان تحرك الا كاستحالات
ولكانت مادية كما تبين هذا فيجب ان تحرك كما تحرك متحرك يتوسط محرك
اخر وذلك الاخر محاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا هو النحو الذي
تحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد اشتياق
فهو الغاية والغرض الذي اليه منحى المحرك وهو المعشوق والمعشوق بما هو
معشوق هو الخير عند العاشق الشرح لما اثبت النفس الفلكية شرع في بيان

في اثبات العقل الفلكي قوله والمحرك الاول للفلك وان لم يكن عقلا فيجب ان يكون قبله عقل
هو السبب المتقدم لحركة الفلك هذا هو الذي الدعوى قبله فقد علمت ان المحرك للحركة
الدورية الفلكية موجود مجرد عن المادة وسنوضح وهو ان الحركة المستديرة السماوية غير
متناهية قدست وهذا دليل ان هذه الحركة تحتاج الى قوة غير متناهية مجردة عن
المادة شرع من هاهنا في اقامة البرهان على قوة جسمانية متغيرة فانها لا تبقى على حركات
لا نهاية لها قدست ايضا هذا فاذن القوة المحركة لهذه الحركة ليست جسمانية متخيلة
متغيرة فاذن هي قوة مجردة عقلية قوله واما النفس المحركة فانها كما تبين لك جسمانية
معناه ان المباشر للتحريك السماوي نفس قائمة بجسم الفلك ونسبه الى الفلك
نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا قوله الا ان لها ان تعقل بوجه ما معناه الفرق بين
النفس الفلكية والنفس الحيوانية التي لنا هو ان النفس الفلكية تعقل تعقلا مشوبا
بالمادة او اوهاما او ما شبههما صادقة قوله ولكن المحرك الاول لها قوة غير مادية
معناه ان المحرك الاول اعني العقل موجود مجرد عن المادة ولا تعلق له بها توجه
قوله واذا ليس يجوز ان تتحرك بوجه من الوجوه في ان تحرك معناه ان العقل
لا يجوز له ان يباشر التحريك والا لتغيرات واللواحق مادية فاذن يلزم تحريكه للفلك
يتوسط محرك اخر وهو النفس المباشرة للحركة المريدة لها المتغيرة بسببها قوله والذي
تحرك المحرك من غير ان يتغير بقصده واشتياق فهو الغاية والغرض الذي ينحو اليه
المحرك معناه ان العقل المحرك من غير ان يتغير هو الغاية والغرض للنفس
المباشرة للحركة وهو معشوق لها وسيأتي مزيد ايضاح لهذا الكلام قال الشيخ
بل نقول ان كل تحريك حركة غير قسرية فهو الى امر ما ويشوق الى امر ما حتى الطبيعة ايضا
فان شوق الطبيعة امر طبيعي وهو الكمال الذاتي للجسم اما في صورته واما في
اينه ووضعه وشوق الارادة امر ارادي اما ارادة لمطلوب حسي كاللذة او وهمي
خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون وطالب اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة
هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير الحقيقي المحض هو
العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم
الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة بها
فيلتذ او ينتقم ممن تخيل له فيغضب وعلى ان كل حركة الى لذيذ او غلبة فهي
متناهية وايضا فان اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فيجب ان يكون
مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة لخير حقيقي ولا يخلو ذلك الخير اما ان يكون مما
ينال بالحركة فيتوصل اليه او يكون خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه بل هو مباين اكثر

ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة وكان يجوز
ان يكون متحرك ليفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا كما من شاننا ان نجود لنمدح
ونحسن الافعال لتحدث لنا ملكة فاضلة او تصير خيرين وذلك لان المعقول يكتسب
كمالا من فاعله محال ان يعود فيكمل جوهر فاعله فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة
والاخس لا يكتسب الاشرف والاكمل كمالا بل عسى ان يهيئ الاخس للافضل آلية
ومادة حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما نحن فان المدح الذي نطلبه
ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي تحصلها بالفعل
ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل
لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر آخر يشبهه وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة
سبب لوجود القوى النفسانية ولكن على انها مهيئة لمادة لا موجدة وكلامنا في
الموجد ثم بالجملة اذا كان الفعل هاهنا يوجد كمالا انتهت الحركة عند حصوله فبقي
ان يكون الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا
شانه فانما يطلب العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل ذاته
ليصير مثله في كماله الابدي فوجب البقاء الابدي على الكمال ما يمكن الجوهر الشيء واحواله
ولوازمه كما لا لذلك فما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر يشبهه
به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر يشبهه به
بالحركة وتحقيق هذا هو ان الجرم السماوي قد بان انه تحركه تحرك عن قوة غير متناهية
والقوة التي للنفس الجسمانية متناهية لكنها بما يعقل الاول فيسنح عليها من قوته
ونوره دائما تصير كان لها قوة غير متناهية ولا يكون لها قوة غير متناهية بل للمعقول
الذي سنح عليه نوره وقوته الشرح هذه حجة اخرى على اثبات العقل السماوي
وتقريرها هو ان الفلك تحرك بالارادة وكل متحرك بالارادة فله في حركته مطلوب
فالفلك ايضا له في حركته مطلوب اما ان الفلك متحرك بالارادة فقد ثبت
بذلك واما ان كل متحرك فله مطلوب لانه لو لم يكن له فيها مطلوب لما باشر الحركة
وايضا فان كل فعل لا يكون لفاعله فيه غرض المطلوب لا يكون دائما بل ولا اكثريا ولابد
ان يكون ذلك المطلوب كمالا عند الطالب والا لما كان مطلوبا ثم ذلك الكمال
اما ان يكون كمالا حقيقيا واما ان لا يكون فان لم يكن كمالا حقيقيا امكن ان يظهر
عند ذلك الطالب انه ليس بكمال حقيقي بحسبه فيترك ذلك الطلب وينقطع
الحركة وذلك على الفلك محال فاذن مطلوب الفلك من الحركة كمال حقيقي وذلك
الكمال والخير الحقيقي اما ان يكون خيرا ينال جوهره بالحركة واما ان يكون خيرا وكمالا لا ينال

جوهره بالحركة بل هو مباين فالاول محال والا لانقطعت الحركة عند الفعل او طلب المحال
فاذن ذلك الكمال المطلوب من الحركة خير اما ان يكون بذاته ليس من شانه ان ينال جوهره والا لطلب
التشبه به بقدر الامكان وذلك بان تصير مثله في كماله الابدي ولنرجع الى شرح المتن
قوله لكل متحرك حركة تشوقه نحو الى امر ما ويسوق امر هي الطبيعية معناه ان لكل متحرك
حركة طبيعية او ارادية فانها الوصل ومطلوب اما الطبيعية معناه ان لكل متحرك بالحركة
طبيعية او ارادية فانها الوصل ومطلوب الطبيعية فمطلوبها بالحركة امر طبيعي واما الارادي
فكذلك ايضا لان مطلوب الارادي اما حسي كاللذة او وهمي كالغلبة او ظني وهو الخير
المظنون اما اللذة فمطلوب الشهوة والغلبة مطلوب الغضب والخير المظنون الوهم
والخير الحقيقي المحض هو مطلوب العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا قوله والغضب غير
ملايم لجوهر الجسم الذي لا يتغير لما قسم المطالب الارادة الى هذه الاقسام التي ذكرها اراد
ان يعين ما هو الحق منها ويقول لا يجوز ان يكون مطلوب الفلك من الحركة امرا شهوانيا
ولا غضبيا لان المشتهى هو الذي يكون سببا لكمال صاحب الشهوة والمغضب هو الذي
يكون سببا لنقصانه وهذا انما يصح على ما يقبل جسمه الزيادة والنقصان وهذا على جسم
الفلك ممتنع وايضا فان كل حركة الى لذاته وغايته فهي متناهية ولا يجوز ايضا ان
يكون خيرا وكمالا مظنونا لان الاكثر المظنون لا يكون دائما بل والاكثر فاذن هذه الحركة
لمطلوب وخير حقيقي قوله ولا يخلو ذلك الخير مما ينال بالحركة فيتوصل اليه او يكون
خيرا ليس جوهره مما ينال بوجه معناه ان ذلك الكمال الحقيقي المطلوب اما ان يكون
سببا ينال بالحركة ذاته وجوهره واما ان لا يكون كذلك والقسم الاول محال والا لا
نقطعت الحركة واعلم ان هذا الكلام غير تام بل تمامه هو ان يقال لو كان المطلوب بالحركة
هو ان ينال الفلك جوهره لوجب ان يقف اذا نال او طلب المحال والقسمان ممتنعان
قوله ولا يجوز ان يكون تحرك لنفعل فعلا يكتسب بذلك الفعل كمالا لم يكن له
ان الجود والمدح النعم الصحيح ان يقال الفلك لا يخلو اما ان يتحرك لنفعل فعلا يستفيد
منه كمالا واما ان يتحرك لا لهذا والاول محال لان المعلول يكتسب الكمال من فاعله
فمحال ان يكتسب الفاعل كمالا من المفعول لان كمال المعلول اخس من كمال العلة
والاخس لا يفيد الاشرف كمالا قوله فبقي ان يكون الخير المطلوب من الحركة خيرا اما ما
بذاته انه ليس من شانه ان ينال وكل خير هذا شانه فانما يطلب العقل التشبه
واعلم هذا الفصل مشتمل على زوائد ومع ذلك لم يذكر فيه شيئا مختصرا وبالجملة
فهذا الكلام ليس مما ينبغي قال الشيخ وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله
الاقصى اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة الا ذلك في كمه وكيفيته الا في وضعه

او اينه او لا وفيما يتبع وجودهما من الامور فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره
من ان يكون على وضع واين اخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء المدار فلك او كوكب اولى
بان يكون ملاقيا له او بجزء من جزء آخر فمتى كان في جزء بالفعل فهو في جزء آخر بالقوة
فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه او اينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء
على الكمال الاكمل بحسب الشيء وان لم يكن هذا ممكنا للجرم السماوي بالعدد وحفظ بالنوع والتعاقب
فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبداها الشوق الى التشبه بالخير الاقصى
في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدا هذا الشوق هو ما يعقل منه الشرح
لما ذكر ان المقصود الفلك من الحركة التشبه بالعقل في تصيير مثله في الكمال الابدي وذلك
بان يخرج الى الفعل من القوة ما له من الكمال اراد ان يبين حقيقة ذلك الكمال وتلخيصه
وهو ان الفلك لم يبق له في جوهره امر بالقوة ولا ذلك في كمه وكيفه فانه تام في هذه الامور
وان هو بالقوة في وضعه واينه او لا وفيما يتبع وجودهما من الامور فانما ليس
كونه على وضع او اين اخر فاذن ذلك التشبه ليس الا في استخراج الاكوان والاوضاع الممكنة
من القوة الى الفعل التي لا يمكن حصولها دفعة فتحصل بالتعاقب ومبداها الشوق الى التشبه
بالعقل ومبدا ذلك الشوق تعقله ذات العقل وتصور كماله وانه لم يبق له شيء ما بالقوة
لا خراج الى الفعل فلذلك اشتاق الى ان يتشبه به قال الشيخ وانت اذا تاملت حال
الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون بالفعل ايها لم يتعجب ان يكون جسم مشتاق
شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاعه التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على الكمال ما له من كونه
متحركا وخصوصا ويتبع ذلك من الاحوال الفائضة والمقادير ما يتشبه فيه بالاول من حيث
هو مفيض للخيرات لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون تلك الحركة لاجل تلك الاشياء
بل ان يكون المقصود هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على الكمال ما يمكن في نفسه
وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل
ذلك بالقصد الاول مثلا الشرح المقصود من ايراد هذا الكلام ازالة استبعاد
من استبعد ان يكون مقصود الفلك من الحركة استخراج الاوضاع والايون من القوة
الى الفعل لانه بين ان هذا الطلب الطبيعي حاصل للجسم الطبيعي فكيف لا يمكن ان يكون
جسم الفلك مشتاقا الى ان يكون على وضع من اوضاعه الممكنة له سيما ويتبع ذلك من
الاحوال الفائضة والمقادير ما يوجب التشبه بالاول الواجب الوجود من حيث
هو مفيض منه الخيرات لا ان يكون المقصود تلك الخيرات بالقصد الاول بل المقصود منه التشبه
بالاول بقدر الامكان وهو ان يحصل له بالفعل كل ما يمكن ان يكون له قال الشيخ واقول ان
نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن

القصد الموجب له وان كان غير مقصود في ذاته بالقصد الاول لكن ملك تصوري بالفعل فيحدث
عنه طلب ما بالفعل الاكمل ولا يمكن باستحصاله فيمكن بالتعاقب وهو الحركة لا التشخص
الواحد اذا دام لم يحصل لامثاله وجود وبقيت داعيا بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك
التصور على هذا النحو لا على ان يكون مقصودة اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه
تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول
ويتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقلة بها في الاوضاع والجزء الواحد بكماله لا يمكن
في هذا الباب فيكون الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات وهذه
الاشيا قد يوجد لها نظاير بعيدة في ابداننا ليست مناسبها وان كان قد تحيلها
وتحيلها مثل الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء اخر يتبع ذلك الشيء فينا تخيلات
على سبيل الانبعاث يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق نفسه بل حركات
نحوسي في طريقه وفي سبيله واقرب ما يكون منه فالحركة الفلكية كانه بالارادة
والشوق على هذا النحو وهذه الحركة مبدؤها شوق واختيار ويمكن ان يكون على النحو الذي ذكرناه
ليس ان يكون الحركة المقصودة بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من
شرط الحركة الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشديدة مشتاقة الى امر
نسخ منها تاثير تحرك له الاعضا فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض وتارة على النحو الاخر
مشابه او مقارب له اذا كان عن تخيل سواء كان الغرض امرا بيانيا او امرا المعقول به تحدي
حذوه ويتشبه به بوجه ما اذا ابتغ الائتمام اذ ينفعل المبدأ الاول وما يعقل منه او يدرك منه
على نحو عقلي او نفساني ينشغل ذلك عن كل شيء وكل جهة لكنه ينبعث من ذلك ما هو ادون
منه مرتبة وهو الشوق الى التشبه به بمقدار الامكان فيلزم طلب الحركة لا من حيث
هي حركة ولكن من حيث تلنا ويكون هذا الشوق يتبع ذلك العشق والالتذاذ منبعثا
عنه وهكذا الاستكمال منبعثا عن الشوق فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الاول جرم
السما وقد اتضح لك من هذه الجملة ايضا ان المعلم الاول اذا قال ان الفلك متحرك
بطبيعه فما ذا يعني او قال انه تحرك بالنفس فما ذا يعني او قال متحرك بقوة غير
متناهية تحرك المعشوق فما ذا يعني وانه ليس يتناقض ولا اختلاف
الشرح هذا تصريح بان الموجب للحركة الفلكية التشبه بالاول من حيث هو بالفعل والحركة
غير مقصودة بالقصد الاول قوله وقد اتضح لك من هذه الجملة ان المعلم الاول اذا
قال ان الفلك تحرك بطبيعه فما ذا يعني واعلم انه اذا قال الفلك متحرك بطبيعته يعني
به وجهين احدهما انها ليست مخالفة لطبيعة اخرى في جسمه وثانيهما ان فيه مثل يوجب
الحركة واذا قال انه متحرك بالنفس يعني به ان فيه مبدأ قريب تحرك بالارادة واذا

قال انه تحرك بقوة غير متناهية يحرك ذه على انه يحرك بالتعشق كما يحرك المعشوق **قال الشيخ**
وانت تعلم ان جوهر هذا الخير المعشوق الاول واحد ولا يمكن ان يكون هذا المحرك الاول
الذي لجملة السما فوق واحد وان كان لكل كرة من كرات السما محرك قريب يخصه و
متشوق يخصها على ما يراه المعلم الاول ومن بعده من محصلي المشائين فانهم انما ينفون الكثرة
عن محرك الكل ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي يخص واحدا واحدا
منها فيجعلون اول المفارقات الخاصية محرك الكرة الاولى وهي عند من تقدم بطلميوس كرة
الثوابت وعند من تعلم بالعلوم التي ظهرت لبطلميوس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة
وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الاولى بحسب اختلاف الرأيين وذلك هلم جرا فهولا
يرون ان محرك الكل شيء واحد ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص والمعلم الاول يضع عدد
الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة وبعض من
اسد قولا من اصحابه يصرح ويقول في رسالته التي في مبادي الكل ان محرك السما واحد
لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان كان لكل كرة محركة ومتشوق يخصانها والذي يحسن عبارة
ويعن كتب المعلم الاول على سبيل تلخيص واتم لمن يغوص في المعاني يصرح ويقول ما هذا معناه
ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصية لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصية
له على انه معشوق ومفارق وهذا ان اقرب قدماء تلامذة المعلم الاول ثم سواء السبيل
ثم القياس يوجب هذا انا قد صح لنا بصناعة المجسطي ان حركات الكرات سماوية كثيرة و
مختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب لكل حركة محرك غير الذي للاخر ومتشوق غير الذي
للاخر والا لما اختلفت الجهة ولما اختلفت السرعة والبطوء وقد بينا ان هذه المتشوقات
خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ
الاول وتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها **الشرح** المختار من هذا الاختلاف
ان لكل فلك محرك خاص فيه وانه مباشر للحركة ومحرك مفارق على انه معشوق والاستدلال على
ذلك اختلاف جهة الكرات والحركات بالسرعة والبطوء وان كلها مشتركة في التشوق الى
المبدأ الاول كذلك مشترك الكل في دوام الحركة واستدارتها **قال الشيخ** ونحن نريد
هذا بيانا وليعتبر من مبدأ اخر فنقول ان قوما لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين
ان يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة
الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماوية لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذاتها ولا يجوز ان لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا
بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت كرة فلك القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما اختلاف الحركات فليختلف ما يكون من كل واحد منها

في عالم الكون والفساد واصلاحا ما ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان
يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بايصاله
الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب
في حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل نفع
ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك انما هي لتبقى على كماله الاخير وان يكن الحركة الى
هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث
للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار
الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السافل كان يتم
لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنتفع غيرها ولم يكن احدهما
اسهل عليها من الاخر او اعسر فاختارت الانفع فان كانت العلة الى النفع غير قبول العقول
بان حركتها ليقع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس
قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك
الحال في قصد السرعة والبطء بهذه الحالة فليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في
الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك
مختلف ونقول بالجملة لا يجوز ان يكون شيء لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة
حركة ولا تقدم سرعة وبطء بل ولا قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من
اجل المقصود ويكون انقص وجودا من المقصود لان كل ما لاجله شيء اخر فهو اتم وجودا
من الاخر من حيث هو والاخر على ما هو عليه بل يتم به للاخر النحو من الوجود الداعي الى القصد والا
يجدر ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير
مظنون والا كان القصد معطيا ومفيدا الوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب
شيء يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون والا كان القصد معطيا ومفيدا الوجود
ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شيء يكون القصد مهيئا له ومفيد وجوده
شيء اخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل يهيئ لها المادة والالة وانما يفيد الصحة
مبدأ اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها وذاته اشرف من المادة
وربما كان القاصد يخطئ في قصده اذا قصد ما ليس اشرف من القصد فلا يكون
القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ واعلم ان هذا البيان يحتاج الى تطويل وتحقيق وفيه
شكوك لا تنحل الا بالكلام المشبع فلنعد الى الطريق الاوضح الشرح ذهب قوم
الى ان اصل حركات الافلاك لاجل التشبه بالعقول المجردة اما اختلافات الحركات في
الجهات والسرعة والبطء وغيرها فلنفعها بما تحتها لان الفلك لو تحرك الى تلك

الجهة بل الى جهة اخرى لحصل التشبه على السوية فعند الامرين اختار الانفع كما ان رجلا خيرا لو اراد
الذهاب الى موضع مهم له ثم اعترض له طريقان احدهما يكون مختصا بانه يوصله الى الموضع الذي فيه
مهمه ومقصوده وثانيهما يكون مع ذلك نافعا للغير فان حرصه يبعثه على سلوك الطريق الثاني
للغير والشيخ ابطل هذا المذهب بوجهين احدهما انه لو جاز ان يقصد الفلك الجهة لحركة لنفع
السافل لجاز ان يقصد ذلك بنفس الحركة حتى يقال ان الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء
لكنه اختار الحركة لنفع السافل ولما كان هذا باطلا فكذلك ذلك الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان
يكون حركة ولا اختيار الجهة لاجل السافلات لان كل من قصد الى فعل لشيء فانه يكون ذلك الفعل اولى عنده
من عدمه ويكون مستفيدا بذلك الفعل كمالا لكن الشيء لا يفعل شيئا لاجل السافل والا يستفيد
لاجل عليه ثم يحصل نفع للسافل بالتبعية والعرض قال الشيخ فنقول ان كل قصد فله مقصود
والقصد هو الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى بالقصد من لا وجوده عنه والا
فهو هدر والشيء الذي هو اولى بالشيء فانه يفيده كمالا ما وان كان بالحقيقة فحقيقيا
وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق المدح فظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما
اشبهها كمالات ظنية او الربح او السلامة او رضا الله تعالى وحسن معاد الاخرة
وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا تتم الا بالقاصد وحده فاذن كل قصد ليس عبثا
فانه يفيد كمالا للقاصد ولو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال والعبث ايضا فيه ان
يكون كذلك فان فيه لذة او راحة او غير ذلك او شبيها كما علمت وسائر ما تبين لك
ومحال ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع
التي يظن منها ان المعلول افاد علته كمالا مواضع كاذبة او محرفة ومثلك ممن احاط
بما سلف له في الفنون لا يفترس فاملها وحلها قال الشيخ هذا الكلام يتضمن زيادة
ايضاح وبيانا لما ان الفلك لا يقصد بالحركة نفع السافلات وبيانه وهو ان كل من
فعل فعلا لاجل شيء كان ذلك وجود الفعل عنده اولى من لا وجوده الا لما كان
ايصال ذلك النفع اليه عرضا ومقصودا لان الغرض هو الذي يجعل وجود الفعل
اولى بالفاعل من عدمه وح يكون الفاعل مستفيدا بذلك الفعل كمالا لولا لم يحصل له
ذلك الكمال واذا عرفت هذا فنقول يستحيل ان يستكمل الفلك بالسافلات لانها
محتاجة في كمالاتها الى الفلك فلو استفاد الفلك منها الكمال لزم الدور وذلك
محال فيجب مقصود الفلك من الحركة شيء اعلى من السافلات ولنرجع الى شرح المتن
قوله ان كل قصد فله مقصود والقصد الذي يكون وجود المقصود عن القاصد اولى من
لا وجوده والا فهو هدر القصد الى شيء قد يكون عقليا وقد يكون حسيا وقد يكون عبثيا
والقصد العقلي انما يكون الى الشيء اذا كان وجود ذلك الفعل اولى عند الفاعل من لا وجوده

تحقيقا
والا لكان ذلك عبثا قوله والشي الذي اولى بالشي فانه يفيده كمالا ما ان كان بالحقيقة
وان كان بالظن فظن معناه ان الشي اذا كان اولى بالشي فان ذلك يفيده كمالا
معناه
ثم ذكر الكمال الحقيقي والظني قوله فان كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما القاصده
ان القصد الفعلي يفيد القاصد كمالا لو لم يقصده ذلك لم يكن له ذلك الكمال قوله العبث
ايضا يشبه ان يكون هذا جواب عن نقض على القاعدة المذكورة فان الفعل العبثي يكون مقصودا
ولا يفيد كمالا اجاب عنه بانه يفيد لذة وراحة **قال الشيخ** فان قال قائل ان الخيرية توجب
هذا وان الخيرية يفيد الخير قيل له ان الخيرية يفيد الخير ولكن لا على سبيل قصد وطلب ليكون
ذلك فان هذا يوجب النقض فان كل طلب وقصد لشي فهو طلب المعدوم وجوده
في القائل اولى فا دام منه وما غير مقصود ولم يكن ما هو الاولى به وذلك نقض فان
الخيرية لا تخلو اما ان يكون يصحبه موجوده دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها
فيكون كون هذا القصد ولا كونه على الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية يوجبه ولا يكون حال من
لوازم الخيرية ~~واحدا فلا يكون الخيرية يوجبه ولا يكون~~ التي يلزمها بذاتها لا عن قصد بل قصده
هذه الحالة واما ان يكون بهذا القصد تتم الخيرية ويتقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال
الخيرية وقوامها لا معلول لها **الشرح** هذا سوال وجواب عنه اما السوال فهو
ان اختيار جهة الحركة خير وكونه خيرا يوجب القصد اليه جوابه ان كون الشي موجبا
للخير انما يكون اذا كان ذلك لا على سبيل القصد والطلب ليكون ذلك فان
القصد الى الخير يوجب النقض على ما بينا وايضا فان الخيرية اما ان يكون موجوده متحققه بدون هذا
على
القصد واما ان لا يكون موجوده بدونه فيكون وجود هذا القصد وعدمه بالنسبة الى الخيرية
السوا وان لم يكن الخيرية موجوده بدونه لم يكن الخيرية علة له بل هي معلولة **قال الشيخ** فان قال
قائل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى في ان جوهره متمم به وعلى ان يكون بحيث يتبعها خير
فيقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه به في ان لا يقصد شيئا بل
بالقصد
ان يوجد بالذات فانه على هذه الصفة انما قام بجماعة اهل العلم واما استفاده كمال
غاير للتشبه به اللهم الا ان يقال ان المقصود الاول شي وهذا بالقصد الثاني وعلى جهة
المنفعة
الاتباع فيجب في اختيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد الاول شيئا ويكون
تابعا
المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الخيرية غير مقصودة قصدا اوليا لنفس
بل يجب ان يكون هناك استكمال في ذات الشي يستتبع ذلك المنفعة حتى يكون
نسبتها بالاول ونحن لا نمنع ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول على انها نسبة بذات
الاول في الجهة التي قلنا وتشبه بالقصد الثاني بذات الاول من حيث يفيض عنه الوجود
بعد ان يتبع القصد الاول امرا اخر ينظر به الى فوق واما النظر الى اسفل واعتنائه بكل جائز

ان يتبع القصد الاول الى الجهة حتى يكون سببها بالاول لجائز في نفس اختيار الحركة وكانت
الحركة لاجل ما يجب ان يفيض عنها وجود وليس نسبها به من حيث هو كامل الوجود ومشوقه
وتكميلها
انما ذلك لذاته من حيث ذاته ولا مدخل التبه لوجود الاشيا عنه في تشريف ذاته
ان يكون
بل المدخل انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب
الشوق اليه من طريق التشبه على هذه الصورة ولا على ما يتعلق به كان **الشرح** هذا
سوال وجواب عنه اما السوال فهو ان اختيار جهة الحركة لنفع الفلك نسبة بالواجب
الوجود لذاته والجواب عنه ان التشبه بالواجب الوجود لذاته لا يقصد بفعله شيئا فانه
الاول
العقلا اما استفادة الكمال بالقصد فضادا التشبه اللهم ان يقال المقصود بالقصد
هنا
وبالذات شي وايقاع الفلك مقصود بالقصد الثاني وبالعرض فيجب ان يكون
استكمال في ذات الشي ثم يستتبع ذلك الخيرية حتى يكون نسبها بالاول ونحن نجوز
الخيرية ان يكون الحركة مقصودة بالقصد الاول لاجل التشبه بذات الاول من جهة ان
فاضه
كل ما كان ممكنا له فهو حاصل له بالفعل ونسبه بالقصد الثاني به ايضا من حيث انه
الوجود **قال الشيخ** فان قال قائل انه لم لا يجوز ان يستفيد الجرم السماوي بالحركة
خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك سائر افعالها فالجواب ان الحركة
ليست يستفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل هي نفس الكمال الذي
اشرنا اليه وهي بالحقيقة استيناف نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوي بالفعل اذ لا
عنها
يمكن استيناف التشخص له فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي يطلب كمالا خارجا
بل يتكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها لانها هي نفس استيفا الاوضاع والاكوان
على التعاقب وبالجملة يجب ان يرجع الى ما فصلناه في ما سلف حتى سماوا ان
هذه الحركة كيف يتبع التصور المتشوق وهذه الحركة يتشبه بالثابت **الشرح** هذا
سوال وجواب عنه وهو مشكل لم يظهر لي فائدته ومع ذلك فانه صريح في ان
الحركة للفلك مقصودة لذاتها وليس المقصود منها التشبه بالعقل **قال الشيخ**
المحكم الذي
فان قال قائل ان هذا القول يمنع من وجود العناية بالكائنات والتدبير
فيها فانا سنذكر بعد ما نزيل هذا الاشكال ونعرف ان عناية البارى عز وجل
بالكل على اي سبيل هي وان عنايته كل علة بما بعدها على اي سبيل هي وان الكائنات
النفع
التي عندنا كيف العناية لها من المبادي الاولى والاسباب التي وسطها فقد
وانها
بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شي من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض
بالفعل
لا يقصد فعلا لاجل المعلول وان كان يرضى به ويعلمه بل كان الماء يبرد بذاته
ليحفظ نوعها
ليحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان يبرد غيره والنار يسخن بذاتها بالفعل

لا يستحق غيرها ولكن يلزمه ان يستحق غيرها والقوة الشهوانية يشتهي لذة الجماع لدفع
الفضل ويتم لها اللذة لا يلزم عنها الولد ولكن يلزمه ولد والصحة اي صحة بجوهرها
وذاتها لا لانه يشفي المريض لكن يلزمها شفاء المريض كذلك في العلل المتقدمة
الا ان هناك احاطة بما يلزم وعلم بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون
وانه على ما يلزم وليس في ذلك فاذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما
اشتركت في الحركة المستديرة شوقا الى معشوق مشترك وان اختلفت لاختلاف مبادئها
المعشوقة المتشوق اليها قد يختلف بعد ذلك الاول وليس اذا اشكل
علينا انه كيف وجب عن كل تشوق حركة بهذه الحال يجب ان يؤثر ذلك
فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات **الشرح** هذه معارضة
وجواب عنها اما المعارضة فهي انه لو لم يكن قصد اصل حركة الفلك والاختيار
جهة الحركة لاجل نفع اسافل لبطل القول بالعناية بالكائنات والتدبير
المحكم الذي فيها والجواب عنها سيأتي ان شاء الله تعالى قوله فقد اتضح بما اوضحنا
لا يجوز ان يكون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض لما ذكر البرهان
على ان العلة لا تستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض وانها لا تفعل فعلا لاجل
المعلول صرح بالشيخ ههنا قوله بل كما ان الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه
لا ليبرد غيره لكن يلزم ان يبرد غيره ومثلها النار فانها تسخن بذاتها بالفعل لحفظ
النوع لا ليسخن غيرها بالعرض قوله كذلك في العلل المتقدمة الا ان هناك
احاطة بما يلزم وعلم بان وجه النظام والخير معناه الامر في العلل المتقدمة اعني
الافلاك كما في هذه الامثلة لها فعل بذات والنفع فعل بالعرض لكن فرق
بينهما من حيث ان العلل المتقدمة عالمة بما يصدر منها وبوجه النظام والخير فيه
ولا كذلك الفاعل في هذه الامثلة لانها صادرة عن طبيعة لا شعور لها قوله
واذا كان الامر على هذا فالاجرام السماوية انما اشتركت الافلاك في الحركة المستديرة
هو التشبه والشوق الى معشوق مشترك وهو الاول الواجب لذاته وعلة
اختلافها في الحركات هو اختلاف مبادئها المعشوقة المتشوقة اليها بعد الاول
الواجب لذاته **قال الشيخ** ولكن يبقى علينا شيء وهو انه يمكن ان يتوهم المتشوقات
المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون مثلا الجسم الذي هو اخس متشبها
بالجسم الذي هو اقدم واشرف كما ظنه المتقدمون من احداث المتفلسفة الذين
في تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين فيقوله ان هذا محال اذا كان
لو التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها فان اوجب القصور

عن

عن مرتبة شيئا فانما يوجب الضعف في الفعل لا المخالفة في الفعل لكي المخالفة يوجب ان يكون
هذا الى جهة وذلك الى اخرى **الشرح** ذهب قوم الى ان كل فلك فهو
متشبه بالفلك الذي فوقه واما الفلك الاعلى فهو متشبه بالواجب الوجود لذاته
الاول والشيخ ابطل هذا المذهب قائلا بانه لو كان كل فلك متشبها بما فوقه لكان
متشابها في جهة الحركة وسرعتها وليس الامر كذلك فان قيل هذا انما يجب لو لم
يكن الا مثل قاصرا عنه بالمرتبة قلنا القصور عنه في المرتبة يوجب الضعف في الفعل
لا المخالفة في الفعل لان المخالفة توجب ان يكون هذا في جهة والاخرى في جهة اخرى
قال الشيخ ولا يمكن ان يقال ان السبب في ذلك اختلاف طبيعة ذلك الجسم فانه
لو كان طبيعة ذلك الجسم تعاند ان يتحرك من آ الى ب ولا يعاند ان يتحرك
بين ب الى آ فان هذا محال فان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا والطبيعة بما هي طبيعة
للجسم تطلب الاين الطبيعي من غير وضع مخصوص ولو كانت تطلب وضعا مخصوصا
لكان النقل عنه قسرا فدخل حركة الفلك معنى قسري ثم وجود كل جزء من اجزاء الفلك
على كل نسبة محتمل من طبيعة الفلك فليس يجب اذن ان يحرز اذا ازيد جزء من جهة جاز
واذا ازيل عن جهة لم يجز فيجب الطبع الا ان يكون هناك طبيعة يعقل حركة الى جهة
فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان عقلت من جهتها وقد قلنا ان مبدأ
هذه الحركة ليست طبيعية ولا ايضا هناك طبيعة توجب وضعا بعينه والا جهات
مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له الى اي جهة كانت
ايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان يريد تلك الجهة كانه
الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة تتبع للغرض ليس الغرض
تبعا للارادة فاذا كان هكذا كان السبب مخالفة الغرض فاذن لا مانع من جهة الجسمية
الا من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا اختلاف الغرض والمفتقر
بعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من السماويات لكانت
الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له او اسرع منه في كثير من المواضع
وكذلك ان كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك وقد
كان بان انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه البتة بالحركة بل شيئا مباينا
وبان لنا الآن انه ليس جسما فبقي ان الغرض لكل فلك التشبه بشيء غير جواهر الافلاك
من موادها وانفسها ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا اجسام ولا
انفس غير هذه فبقي ان يكون لكل واحد منها شوق يتشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه
ويختلف الحركات واحوالها اختلافها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف

كيفيه وجوب ذلك وكميته ويكون العلة الاولى متشوقة للجميع بالاشتراك فهذا معنى قول
القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها
اذ ان لكل فلك نفس محركه يعقل الخير ولها بسبب الجسم تخيل اى تصور للجزئيات
وارادة للجزئيات ويكون ما يعقله من الاول وما يعقله من المبداء القريب الذى يخصه القريب
منها مبداء تشوقه الى التحريك يكون لكل فلك عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة
العقل الفعال الى انفسنا وانه مثال كلى عقلى لنوع فعله فهو يتشبه به فلابد فى كل متحرك
منها لغرض عقلى وبالجملة لابد من مبداء عقلى يعقل الخير الاول ويكون ذاته مفارقة
فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبداء للحركة جسمانى اى موصل للجسم فقد
علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات اى على
الاتصال جزويها **الشرح** لما اثبت ان غرض الفلك من الحركة ليس هو التشبه
بفلك اعلى منه اراد ان يبين ان اختلاف الافلاك ليس لاختلاف طبيعة ذات الجسم
بان يكون طبيعة الجسم يجاذب ان يتحرك من جهة الى جهة ولا يعاند ان يتحرك الجسم من جهة
اخرى الى جهة اخرى قال وهذا محال لان الجسم من حيث هو جسم لا يوجب هذا والاتساوى
الاجسام فى هذا والطبيعة من حيث هى طبيعة يطلب موضعا طبيعيا لكن يطلب
وضعا معينا والا لكان النقل عنه قسرا فحينئذ يكون حركة الفلك قسرا والقسر لا يكون
دائما ولا اكثريا ايضا لا يجوز ان يكون للفلك طبيعة يوجب اختلاف الحركات لما
بينا ان حركات الافلاك ليست طبيعية ولا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف من جهة
النفس حتى يريد تلك الجهة لا محالة الا اذا كان غرض من الحركة تخصص الى الارادة
تابعة للغرض لا الغرض تابع للارادة قوله فاذا كان لو كان الغرض التشبه بجسم من
السماوية هذا هو البرهان الذى ذكر على ان المتشبه به لا يجوز ان يكون سماويا
قوله وكذلك الغرض بحركة ذلك الفلك التشبه بحركة ذلك الفلك معناه
انه ليس غرض تحرك الفلك السماوى تحرك فلك اخر فبقى ان الغرض لكل فلك
تشبه بشئ غير جواهر الافلاك وموادها معناه هو ان غرض فلك من الحركة التشبه
بشئ غير جواهر الافلاك وموادها وانفسها قوله ومحال ان يكون بالعنصريات
وما يتولد عنها معناه يمتنع ان يكون غرض الفلك من الحركة التشبه بالعنصريات
لما بينا قوله فبقى ان يكون ذلك هو التشبه بالجواهر المفارقة العقلية قوله ويختلف
الحركات واحوالها اصلا والذى لاجل ذلك معناه ويختلف الحركات لاختلاف
تلك المعشوقات وان كنا لا نعرف كيفيته وكميته قوله ويكون العلة الاولى متشوق
الجميع معناه ان جميع الافلاك متشوق الى الواجب الوجود لذاته قوله فهذا معنى

قول

قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا معناه ان لكل فلك محركا خاصا هو معشوقه
وللكل محرك واحد معشوقه واعلم ان الكلام فى هذا فى هذا الفصل مشوش غير مضبوط
والتقريبات غير منحصرة ونحن نريد ان نقربه ونضبطه فنقول ان الحركة الفلكية لابد لها
من غاية وتلك الغاية ليست الا الجواهر العقلية وبيان ذلك ان الفلك متحرك
بالارادة وكل متحرك بالارادة فله غرض اما ان الفلك متحرك بالارادة فقد ثبت
ان لكل متحرك بالارادة فله غرض لانه لو لم يكن له فى فعله غرض لما اثره وايضا العقل
الذى لا غرض فيه لا يكون دائما بل ولا اكثريا فاذن الفلك له فى حركته غرض وذلك
الغرض لابد وان يكون كمالا عند الفاعل والا لم يكن طالبا له ثم ذلك المطلوب ليس بكمال
حقيقى مع لا يطلبه وذلك على الفلك محال لما ثبت ان حركته لا ينقطع فاذن
المطلوب الفلك كمال حقيقى ثم ذلك الكمال لا يخلو اما ان يكون افادة كمال او استفادة
كمال من شئ وباطل ان يكون الغرض افادة كمال لانه لا يخلو اما ان يكون افادة الكمال وعدمه
بالنسبة الى الفلك على السوية واما ان لا يكون والاول يوجب امتناع ترجيح
الافادة على عدم الافادة والا لكان ذلك ترجيحا للممكن من مرجح وانه محال والثانى
يقتضى ان يكون مستفيدا بذلك الافادة كمالا لانه يستفيد بتلك الافادة تلك
الاولوية فثبت ان الغرض للفلك استفادة كمال ثم لا يخلو اما ان يستفيد الكمال
من الاجسام لان تلك الاجسام اما عنصرية واما فلكية ومحال ان يكون عنصرية لان الاجسام
العنصرية كلها لا تها مستفادة من الاجسام الفلكية فلو استفادت الاجسام الفلكية
كمالا لا تها من الاجسام العنصرية لزم الدور ومحال ان يكون ذلك من الاجسام الفلكية اما
اولا فلان الكلام فى غرض الفلك المفيد كالكلام فى غرض حركة المستفيد واما ثانيا
فلان الفلك لو استفاد كماله من فلك اخر لتحرك الى جهة حركته وعلى نحو سرعته وبطوه
وليس الامر كذلك فان الفلكين الذين يحيط احدهما بالاخر كثيرا ما يختلفان
فى ماجد الحركة وفى كيفيه بطوها وسرعتها فثبت ان المطلوب الفلك استفادة
الكمال من جوهر غير جسمانى وذلك الجوهر يجب ان يكون كاملا من جميع الوجوه والا لكان
بحركة الفلك لطلب كمال ويعود التقسيم من انه يطلب الكمال اما من الجسم او من
غير الجسم ولا ينقطع الا عند الانتها الى جوهر كامل من كل الوجوه ولا يعنى بالعقل
الا ذلك فثبت المعقول **قال الشيخ** فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبداء
الاول بعدد الحركات فان كانت افلاك المتحيرة انما المبداء فى حركة كرات كل كوكب
منها قوة يفيض من الكواكب الاعظم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات
وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذى لا يتحرك وتحريكه للكرة

بجرم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل
الذي يفيض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن العقل الفعال وان لم يكن
كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت هذه المفارقات
اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها واخرها
العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفر باثباته من عددها الشرح
لما فرغ من اثبات العقل شرع في بيان عددها ثم ان قوله في عدد العقول مضطرب
فقوله فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدا الاول بعدد المحركات ليس فيه
تعيين عدد العقول لانه ليس فيه تعيين عدد المحركات قوله فان كانت افلاك
المتحيرة انما المبدا في حركة كرات كل كوكب منها قوة تفيض من الكواكب لم
يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات كانت العقول عشرة
لكن اولها العقل المحرك للكرة الاقصى والذي لكرة الثوابت ثم الذي لكرة
زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي لعالمنا وان لم يكن كذلك بل
كان لكل كرة مفارق ولكل كوكب كانت المفارقات اكثر عددا وبالجملة فهذا
الكلام لا يفيد شيئا وسياتي ان شاء الله كلاما اوضح من هذا قال الشيخ

فصل في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية

وقد صح لنا فيما قدمنا من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد وانه ليس
بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه فاذن الموجودات كلها وجودها
عنه ولا يجوز ان يكون له مبدا بوجه من الوجوه ولا سبب من الاسباب لا الذي
عنه ولا الذي فيه او به يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون
كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون
قاصدا لاجل شيء غيره وهذا الفصل قد فرغنا عن تقريره في غيره وذلك فيه
اظهر وبخصه من بيان امتناع ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي
الى تكثر ذاته فانه حينئذ يكون شيء بسببه يقصد وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد
او استحبابه او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها اياها القصد
على ما اوضحنا قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع بان يكون
وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضا منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض يعقل
ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا
محضا ومبدا اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته
مانع او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه

الخير وان ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات يعلم ما يصدر عنها ولا يخالطها
معاوقة ما بل يكون على ما اوضحنا فانها راضية بما يكون عنها فالاول راض بفيضان الكل
الكل عنه ولكن الحق الاول انما فعله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها
مبدا النظام الخير في الوجود فهو عاقل لنظام الخير في الوجود وكيف ينبغي ان يكون
لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته
بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما اوضحنا قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام
الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود
الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة
واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد والى حركة وارادة حتى يوجد وهو لا يحسن
فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا في بيانه فتعقله علة للوجود
على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده لا ان وجوده
لاجل وجود شيء اخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود
فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان
الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا من بيان هذا الغرض
قيل الشرح من هاهنا شرع في بيان كيفية صدور الكل عن الواجب الوجود لذاته
فقال قد ثبت ان الواجب الوجود لذاته واحد وانه ليس بجسم ولا حال في جسم ذاته
غير منقسم بوجه وانه لا سبب له وقد علمت ان الاسباب اربعة فقوله لا الذي
عنه اشارة الى نفي السبب الصوري ولا الذي له اشارة الى نفي السبب الغائي
ثم فرع على هذه المسائل مسائل اخرى احدها ان صدور الاشياء عنه ليس على سبيل قصد
وغرض وقد بين هذه المسألة قبل هذا وذكرها هاهنا بيانا اخر وهو انه لو قصد وجود الكل
لزم التكثر في ذاته لانه حينئذ يكون لقصده سبب وهو معرفته وعلمه بموجب القصد
او استحبابه او خيريته فيه يوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة يفيدها القصد على ما اوضحنا
وهذا محال وحاصل هذا الكلام ان هو سبب وله فائدة وذلك يوجب التكثر في ذاته
ولقائل ان يقول هذا التكثر ليس في ذات الواجب لذاته بل امور خارجة عن ذاته
والتكثر في الامور الخارجية لا يبطل وحدة الذات الواجب لذاته كما نص عليه في
الاشارات وكان صدور الاشياء عنه ليس بالقصد فكذلك ليس بالطبع لان الطبع
لا شعور ولا معرفة له بالفعل ولا رضا وواجب الوجود لذاته يعقل الاشياء بالعلم لانه
عقل محض يعقل ذاته واذا عقل ذاته يعقل انه يلزم عنه وجود الكل وليس في ذاته
مانع لوجود الكل عنه ولا هو كاره صدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث

بعض بنه الخير وهو عاقل لنظام الخير في وجود لا عقلا خارجا عن القوة الى الفعل والعقلا
منتقلا من معقول الى معقول فانه ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما بينا بل عقلا
واحدا معا واذا عقل نظام الخير لزم ان يعقل انه كيف يمكن ان يكون افضل ما يكون
ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة عنده وهي بعينها على ما علمت علم وقدرة
وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره الى قصد والى حركة والى ارادة حتى يوجد
الفعل ولا يصح ذلك في حق واجب الوجود لذاته لبراءته عن الاثنينية اعلم ان هذا
الكلام في ان صفات الواجب الوجود نفس ذاته قال الشيخ فلا يجوز ان يكون اول المبدعات
وهو المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه
هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي عنه يلزم هذا الشيء ليست الجهة والحكم
الذي يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالتقوم او شيئان
متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين
مختلفتين في ذاته وما لك الجهتان اذا كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال
في لزومهما ثابت حتى يكون من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل
وبينا فساده فتبين ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وما
هيته واحدة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا من الصور التي هي كمالات للاجسام
معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة وهو اول العقول
المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق و
لكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول صورة مادية لكنه يلزم
عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء التي بعد هذه الصورة
المادة يكون ثالثة في درجة المعلولات وان يكون وجودها بتوسط المادة فيكون المادة
سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها
انما هو بانها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشياء على غير سبيل القبول
فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم فيكون ان كان الشيء
الموضوع ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول لا يكون نسبته
اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم فان كان هذا الشيء من جهة يوجد عنها
المادة ومن جهة اخرى يوجد صورة شيء آخر حتى لا يكون الصورة الاخرى موجودة بتوسط
المادة كانت الصورة الاولى المادية بفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل شيء يفعل فعله
من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا منه عن المادة فيكون بالصورة المادية غنية
عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى الفعل

وتكملها فان للمادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كان مبدأ الوجود منها
غير المادة وكما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في شيء وليس من جهة واحدة
ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه وكذلك
قد سلف من القول ان المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط بل الصورة مع العلة
واذا كان كذلك فليس يمكن ان يجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها
فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة مادية ولكن لا يكون مادة اظهر فواجب
ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا وعقلا الشرح المقصود من هذا الفصل
اثبات ان يكون اول الموجودات الصادرة عن الواجب الوجود لذاته العقل على ما نطق
به صاحب شرعنا محمد عليه صلوات الرحمن وتقريره انه ثبت ان الواجب الوجود الاحد
الواحد الحق لا يصدر عنه بغير الواسطة الا واحد وبيانه وهو ان كون الشيء بحيث يصدر عنه
آ غير كونه بحيث يصدر عنه ب اذا كان آ و ب متغايران فالذات الواحد الذي صدر
عنه آ لم يصدر عنها ب من جهة صدور آ عنه لان مفهوم قولنا هو بحيث صدر عنه
آ غير مفهوم قولنا بحيث صدر عنه ب بدليل يعقل احدهما مع الذهول عن الآخر
فاذن جهة صدور آ عنه غير جهة صدور ب عنه فهي انهما يصدران عن الذات الواحد
بجهتين مختلفتين فهاتان الجهتان ان كانتا داخلتين في الذات لزم منه كون الذات
مركبا فلا يكون واحدا وحدة حقيقية وقد بان بطلان ذلك وان كانتا خارجتين
لازمتين فان الكلام في صدورهما كالكلام في صدور الاثنين فيلزم اما التسلسل واما
الانتهاء الى جهتين داخلتين في ذات الواجب الوجود لذاته متقدمين له وكلاهما
باطلان فثبت ان اول الموجودات الصادرة عنه واحد ويسمى المبدع الاول ثم
نقول ذلك المبدع الاول يجب ان يكون عقلا محضا والبرهان عليه هو انا قد ذكرنا
ان الموجود اما جوهر واما عرض والجوهر اما هيولى واما صورة واما جسم واما
نفس واما عقل فنقول محال ان يكون المبدع الاول عرضا لان العرض محتاج الى موضوع
فلو وجد هو مع موضوعه لزم صدورهما معا عن الواجب الوجود لذاته معا وقد
بينا بطلانه ولا يجوز ان يكون هيولى لان الهيولى لا يوجد بدون الصورة فيلزم منه
وجودهما معا وايضا فلو كان اول الموجودات الصادرة عنه هي الهيولى
لكانت الموجودات التي بعدها حاصلة منها وكانت الهيولى فاعلة لها والهيولى
من حيث هي الهيولى قابلة فقط لا فاعلة ومحال ان يكون المبدع الاول هو الصورة
لان الصورة محتاجة في تقومها الى الهيولى فلا يكون فاعلة لها لان الشيء انما يفعل بعد
تقومه في ذاته ولا قوام لها بدون الهيولى فيمتنع ان يوجد ما يحتاج اليه في وجوده

ويستحيل ان يكون هو الجسم مركب من الصورة والهيولى والكثرة لا يوجد من الواجب الوجود
لذاته دفعة ولا يجوز ان يكون المبدع الاول هو النفس لان النفس حقيقتها انه جوهر مفارق
متصرف في الجسم فلا بد في تحقيق ماهية النفس من تحقيق الجسم فاذا لم يكن جسما
لا يكون نفس فاذا المبدع الاول عقل مجرد عن علائق الجسم فهذا اتمام الكلام في هذا
المطلب ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله لا يجوز ان يكون اول الموجودات
عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة معناه انه لما ثبت
ان الواجب الوجود لذاته واحد فلا يجوز ان يصدر عنه الا موجود واحد وهو الذي ينقسم
يوجد لا بالعدد ولا بالاخر قوله لان لزوم ما يلزم عنه لذاته هذا هو البرهان الذي قررناه
قوله معنى ان اول الموجودات الصادرة عن العلة الاولى واحدة لا في مادة معناه
ذلك الوجود المبدع ليس في وجوده في مادة قوله فليس شيء من الاجسام ولا من الصور
التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة لا في مادة
اعلم انه لا يلزم من ابطال كون ذلك الموجود جسما والصورة في جسم كونه عقلا محضا انما
يلزم على الوجه الذي ذكرنا قوله وهذا اول العقول المفارقة التي عددناها هذا ظاهر قوله
ونشبه ان يكون هو المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق لما كان محتملا ان
يكون الصادر عنه عقلا مجردا ثم يصدر عن ذلك العقل عقل ونفس والفلك الاقصى
ويكون المحرك له هذا العقل الثاني لا جرم لا نحكم بان المحرك له على سبيل التشويق هو العقل
الاول قوله ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن الاول الى آخره
قد ذكرنا ان المبدع الاول على اي اقسام يكون وان الحق منها ليس واحد وهو ان يكون المبدع
الاول عقلا مجردا والشيخ ابطل ههنا قسمين منها احدهما كون ذلك المبدع صورة مادية
على طريق السؤال والجواب اما السؤال فهو ان لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون المبدع
الاول صورة مادية يلزم عنها وجود مادتها واما الجواب عنه فمن وجهين احدهما ان الصورة
محتاجة في قوامها الى المادة فيستحيل ان يكون فاعلا لها وثانيها ان الصورة لو كانت
فاعلة للاشياء لكان ذلك بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صورة الاجسام
وقوامها وهذا محال لان المادة حقيقتها انها قابلة فقط فان كان شيء من المواد ليس كذلك
فاطلاق اسم المادة عليه ليس الا باشتراك الاسم فان قيل ان الصورة يوجد عنه
المادة من جهة ومن جهة اخرى يوجد عنه صورة شيء آخر فلا يكون الصورة الاخرى بتوسط
المادة فنقول يلزم من ان يكون الصورة فاعلة فعلا من غير حاجة الى المادة وذلك محال
لان كل شيء يفعل فعلا من غير حاجة الى المادة يكون ذاته غنية عن المادة لكنها غير غنية في
ذاتها عن المادة فلا يكون فعلها بمشاركة المادة وقد بطل ذلك فان المعلول الاول

لا يجوز ان يكون صورة مادية قوله ولان ان لا يكون مادة اظهر معناه ان امتناع كون المبدع
مادة اظهر قوله فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية وعقلا معناه واجب ان
يكون المعلول الاول عقلا وانت قد علمت انه يلزم هذا فاولى قال الشيخ وانت تعلم ان
ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له
وجود مفارق لكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما اذ علمت ان
كل جسم ممكن الوجود في حيز نفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول
بغير واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة
لا اثنينية فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فالاحرى
ان يكون عن المبدعات الاولى بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف
كانت ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن
الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل
الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى يجعله لذاته ممكنة الوجود في حيزها ويجعل
وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول وليست الكثرة له عن الاول
فان امكان وجوده ليس له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده
ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وحدته عن الاول ونحن
لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده
وداخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم
حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم
شيء فيتبع من هناك كثرة جملتها بكيف ذاته فيجب اذن ان يكون مبدأ لهذه الكثرة
اي العلة لامكان وجود الكثرة فيها عن المعلولات الاولى ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن
ان يوجد منها الا وحدة ولا يمكن ان يوجد عنها جسم ثم الامكان كثرة هناك الا على
هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة كثيرة العدد فليست
اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود الاول عنه ثم يتلوه
عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس وعقلا دونه
فيجب كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان هذه الثلثة عن ذلك
العقل الاول لاجل ما في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من
جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل
ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود
الحاصلة له المندرجة فيها بعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة

ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو الجرم المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه
عقل وبما يختص بذاته على جهة الكثرة الاولى اعني المادة والصورة والمادة بتوسط
الصورة او بمشاركتها فان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي
صورة الفلك وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال
الذي يدبر انفسنا وليس يجب ان تذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون
تحت كل مفارق مفارق فانا نقول انه ان لزم وجود كثرة العقول فبسبب المعاني
التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فيلزم
عنه كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع حتى يكون مقتضى معانيها
متفقا **الشرح** لما اثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم ذلك الواحد
اذا لم يكن فيه كثرة يمتنع ان يصدر عنه الكثرة فيلزم ان لا يوجد شيء الا عن شيء الى آخر
الموجودات وليس الامر كذلك فلا جرم اثبت ههنا كثرة في المبدع الاول
حتى صدر عنه عقل ونفس وجرم فلك وكذلك صدر عن ذلك العقل عقل ونفس
فلك الى ان انتهت الى العقل الاخير الذي هو العقل الفعال والفلك الذي
سماؤه هو فلك القمر وايضاح هذا الكلام وهو ان ههنا عقولا ونفوسا كثيرة
العدد ولا يمكن ان يكون وجودها عن الواجب لذاته معا بل يجب ان يكون اعلاها هو
المعلول الاول ثم يتلوه عقل وعقل ولانه يجب كل عقل فلكا بمادته وصورته التي
هي النفس دونه فيجب كل عقل ثلثة اشيا في الوجود فيجب امكان وجود هذه
الثلثة عن العقل الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور والافضل يتبع الافضل
من جهات كثيرة فيكون اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته
وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة
امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله من ذاته وجود جرمية الفلك الاقصى ثم
كذلك الحال في كل عقل عقل وفلك فلك الى ان ينتهي الى العقل الفعال الذي
يدبر انفسنا وليس لقائل ان يقول يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير نهاية
حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول له ان لزم وجود كثرة عن العقول
فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا لا ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذا
الكثرة فيلزم كثرة هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة النوع حتى يكون مقتضى
معانيها متفقا هذا الملخص كلاما في كيفية تكون العقل والكرات السماوية ولنرجع
الى شرح المتن قوله ثم رايت ان تعلم ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة العدد
فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق اعلم ان العقول

المفارقة لا يمكن صدورها عن الاول معا لما بينا وان يصدر عنه بتوسط وذلك المتوسط
يجب ان يكون ايضا مفارقا لان ما لا يكون مفارقا لا يكون له نسبة الى المجرد حتى يكون واسطة
في وجوده قوله يلزمك قد علمت ان في جملة الموجودات عن الاول اجساما معناه انت
تعلم ان في الموجودات اجساما صادرة عن الاول لانه في كل ممكن الوجود لذاته واجب
الوجود لغيره وتعلم انه لا يمكن ان يوجد هذه الاجسام عن الاول الا بواسطة وتعلم انه
لا يجوز ان يكون تلك الواسطة واحدة لا كثرة فيه اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
قوله فالحري ان يكون من المبدعات الاولى سبب اجسام معناه انه يلزم مما ذكرنا ان
يكون في المبدع الاول كثرة حتى يمكن ان يكون سببا للكثرة قوله ولا يمكن في العقول الفعالة
شيء من الكثرة الا على ما قول ان المعلول الاول بذاته ممكن الوجود ذكر انه يجب ان
يكون المعلول الاول فيه كثرة حتى يكون مصدر الكثرة اراد ان يبين تلك الكثرة فقال
انه لا يمكن ان يكون تلك الكثرة الا على هذا الوجه وهو ان يكون المعلول الاول ممكنا
بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل
ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود
في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته وعقله الاول هذه الكثرة
ليست من الاول لما بينا فان امكان وجوده له لذاته لا بسبب الاول بل له من الاول
وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول في يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده
عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافة اضافية
ليست في اول وجوده وداخلة في قوامه بل يجوز ان يكون واحد يلزم عنه واحد ثم ذلك
الواحد يلزم حكم حالا او صفة او معلولا ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه بمشاركة
ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يكشف ذاته فيجب اذا ان يكون مثل
هذه الكثرة علة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول قوله ولولا هذه الكثرة
لا يمكن ان يوجد منها الا واحدة ولا يمكن ان يوجد عنها الا فارغ من بيان الكثرة من المعلول
الاول قال انه لولا هذه فيه لما وجد عنه الا واحد ومن ذلك الواحد الا واحد حتى لا يوجد
موجود ان الا واحد علة للآخر وايضا لا يوجد عنه الجسم قوله لا امكان كثرة هناك
الا على هذا الوجه معناه ان لا يمكن ان يكون كثرة في المعلول الاول الا التثليث المذكور
واعلم ان دعوى غريبة عن البرهان قوله فقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة
كثيرة العدد وقد ذكرنا هذا قوله وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فيما يعقله
لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه وهو
الجرم المشارك للقوة اعلم انه جعل امكان وجود العقل علة وجود الجرم الاقصى قوله فبما يعقل

الاول يلزم عنه عقل جعل عقله الاول علة لصدور عقل منه وجعل في موضع آخر وجوده
بالاول علة ليعقل قوله وبما يخص بذاته على جهة الكثرة الاولى يجري مجراها اعني المادة
والصورة فعلة ما له من ذاته علة لجرم الكثرة الاولى قوله فالمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها
اعلم ان الشيخ قد ابطل فيما سلف ان اول الموجودات عن الواجب الوجود لا يكون
صورة بان المادة لا توجد بواسطة الصورة فكيف يا قضي ذلك قوله فكان امكان
الوجود يخرج الى الفعل بالفعل هذا الكلام غير مفهوم قال الشيخ ولنبتدي لبيان
هذا المعنى ابتداء اخر فنقول ان الافلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة
كثرته المذكورة وخصوصا ان انفصل كل فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان
يكون مبدأها واحدا هو المعلول الاول ولا ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة
للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة جسمانية لا يجوز
ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهو كماله و
صورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا لا نفسا ولكان لا تحرك البتة الا على سبيل
شوق ولكان لا يحدث فيه من حركة الجرم بتغير ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم وقد سا قنا
النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك فاذا علمت ذلك فالامر على هذا فلا يجوز
ان يكون النفس الافلاك يصدر عنها افعال في اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة
اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين اما صور قوامها بمواد تلك الاجسام
وكان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها بمواد تلك
الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الاجسام ولهذا
السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او من
جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها واما صورة قوامها بذاتها
بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها
بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت
نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية
كلا المتعلقة باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان تفعل بواسطة الجسم
لا يكون متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم
فلها انفراد قوام من دون الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات
الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره واذا لم تفعل نفسا لم تفعل جرما سماويا لان
النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في
فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وهو يمكن ذاته مباينة

في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد ونجعل صدور
ما بعده عنه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير المشارك اياه الصائر صورة خاصة به
والكائن على الجهة التي حددناها عن انفسنا هذه لنفس فقد بان ووضح ان للافلاك
مبادي غير جرمانية وغير صور الاجرام وان لكل فلك يخص بمبدأ منها والجميع يشترك في
مبدأ واحد الشرح المقصود من هذا الفصل اقامة برهان على اثبات المبادي المجردة
للافلاك وتلخيصها وهو ان الافلاك كثيرة العدد فوق الكثرة التي في المعلول الاول فلا يجوز
ان يكون مبدأها هو المعلول الاول ولا يجوز ان يكون جسم علة لجسم لان الجسم بما هو جسم
لا يكون علة لوجود جسم والا لكان كل جسم كذلك وبما له قوة نفسانية لا يجوز ايضا ان
يكون علة لجسم ذي نفس لان كل نفس لكل فلك هو كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا
والا لكانت عقلا لا نفسا وايضا لا يكون تحريكه على سبيل المشاركة بل على سبيل التشويق و
ايضا لا يحدث فيه من حركة الجسم تغير ومن مشاركته تخيل وهذه الاحوال ثابتة لانفس
الافلاك لما سبق فاذن انما يصدر عن انفس الافلاك افعالها في اجسام اخرى بواسطة
اجسامها ومشاركتها ومحال ان يكون الجسم متوسطا بين نفس ونفس ولو ان
نفسها فعلت نفسا بغير توسط الجسم لكان لها انفراد قوام دون الجسم والنفس
الفلكية ليست كذلك فلا تفعل نفسا فلا تفعل جسما لان النفس متقدمة على الجسم في
المرتبة والكمال فثبت ان للافلاك مبادي جسمانية ليست اجساما ولا نفوسا في جسم
قال الشيخ ومما لا شك فيه ان هاهنا عقولا بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث
ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية وليست
صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة وليست بمعلولاتها
ورسمه لهذا المعنى والكثرة في عدد المعلولات القريبة محال فهي اذا معلولات الاول بتوسط
ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول وبينها دونها في المرتبة فلا يكون
عقولا بسيطة ومفارقة فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون
اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات ولا يجوز ايضا ان يكون
عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة فيه ان كانت
مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضي الاخر في النوع فلم يلزم كل واحد
منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقائق فيماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام
مادة هناك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا مختلفة النوع فليست هذه الانفس
الارضية كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول اول غاية
حتى ينتهي الى معلول كونه مع كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد والمتكثرة بالعدد

والنوع معا فيلزم ان يكثر القابل سبب التكثر فعل مبدا واحد بالذات وهذا بعد استتمام وجودا
السماويات كلها فيلزم وان عقل بعد عقل حتى يتكون كرة القمر يتكون الاسطقسات
وبينها العقول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب
الفاعل وجب في القابل ضرورة فاذن يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ونفس
بحيث يلي ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب فهناك
ينتهي فقد بان واتضح ان لكل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو انه بالفعل
الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه
وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة
لان يكون مادتها بالفعل لان المادة بنفسها لا قوام لها **الشرح** هذه حجة اخرى على اثبات
العقول المجردة عن بالعقول البسيطة المفارقة النفوس الناطقة وقد ثبت وجودها
وحدوثها في الطبيعيات فلا بد لها من سبب وسببها ليس هو العلة الاولى بلا توسط لانها كثيرة
العدد مع انها نوع واحد ولانها حادثة فلا يكون معلولات قريبة للعلة الاولى بغير وسط المعلول
الاول لا يجوز ان يصدر عنه الكثرة مختلفة النوع لان الكثرة التي فيه لا تخلو اما ان تكون مختلفة الحقائق
واما ان يكون متفقة الحقائق فان كانت مختلفة الحقائق كان ما يصدر عن كل واحد منها شيئا
مخالفا لما يصدر عن الاخر في النوع وان كانت متفقة الحقائق فيكون اختلافها وتكثرها بحسب
ان يكون بالمادة فيكون غير المادة ماديا هذا خلف فان المعلول الاول لا يجوز ان يكون سببا
لوجود الانفس الناطقة ولا يجوز ان يكون عليها ما دونها في المرتبة فلا يكون عقلا بسيطا
مفارقا لان العلة المعطية لكل وجود اقوى فاذن هذه الانفس الناطقة صادرة عن عقل
مع كون الاسطقسات القابلة الكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا ويكون
تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبداء واحدا بالذات وهذا حاصل هذا الفصل **قال الشيخ**
واذا استوفيت الكرات السماوية عددها لزم بعدها وجود الاسطقسات وذلك
ان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان يكون مباديها القريبة اشياء تقبل
نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها وهذا
يجب ان يتحقق من الاصول التي اكثرنا التكرار فيها وفرغنا من تقريرها ولهذه
الاسطقسات مادة تشترك فيها وصورة يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف
صورها بما تتعين له فيه اختلاف في احوال الافلاك وان يكون اتفاق مادتها بما تتعين
فيه اتفاق في احوال الافلاك والافلاك تتفق في طبيعة اقتضت الحركة المستديرة
فيجب ان يكون مقتضى تلك الطبيعة بعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه
مبدا تهيؤ المادة للصورة المختلفة لكن الكثرة المشتركة في النوع والجنس

لا يكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هي في انفسها متفقة واحدة
وانما يعينها غيرها فلا يوجد اذن هذا الواحد عنها الا بارتباط بورود يردها الى ارادة
واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل اخرها الذي يلينا هو الذي نفيض عنه بمشاركة
الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال وكما ان من ذلك
العقل او العقول رسم صورة على جهة التفعيل ثم نفيض منه الصور مهيأة
بالتخصيص لا بانفراد ذاته فان الواحد في الواحد يفعل كالعلة واحدا لا من حيث
هو واحد بل بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا اخص هذا الشيء تاثيرا من
التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة فيجعله على استعداد خاص بعد
العام الذي كان ذلك في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصية وارتسمت في
تلك المادة وانت تعلم ان الواحد المحض الواحد من حيث كل واحد منها واحد بامر دون
امر يكون له بل يحتاج الى ان يكون هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معدات المعد
هو الذي يحدث منه في المستعد ما يصير مناسبته لذلك الامر الشيء بعينه اولى من مناسبته
لشيء آخر ويكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من الاوايل الواهبة للصور والحركات
المادة على التهيؤ الاول لتشابهت نسبتها الى الضدين فان رجح احدهما اللهم الا ان تختلف
المؤثرات فيه وذلك الاختلاف ايضا منسوب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب الى
تخصيص بموجبه مادة دون مادة الا لامر ايضا يكون مع تلك المادة وليس الا الاستعداد
الكامل وليس الاستعداد الا مناسبة كاملة الى شيء بعينه هو المستعد له **الشرح** لما فرغ
من بيان كيفية تكون الكرات السماوية شرع في بيان كيفية تكون العناصر بعد الكرات السماوية
وتلخيص كلامه وهو ان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فلا يمكن ان يكون عللها القريبة
غير متغيرة لما بان ان الثابت لا يكون علة للمتغير فاذن لا يكون ما هو عقل محض وحده
سببا لوجودها ثم بعد الاسطقسات مادة مشتركة فيها وصور تختلف فيها فاختلاف
صورها يتعين فيه اتفاق في احوال الافلاك واتفاق مادتها يتعين فيه اتفاق
في احوال الافلاك وهو كونها باسرها مستديرة الحركة ثم لا يمكن ان يكون الامر المشترك
بين الافلاك وهو استدارة الفلك علة لوجود المادة لان المادة موجود معين فلا
بد لها من علة معينة فالعقل الاخير بمشاركة الامر المشترك بين السماويات وهو
استدارة الفلك علة لوجود المادة وهو ايضا بمشاركة الاحوال الفلكية المختلفة علة
للصورة المختلفة وانما يحتاج الى هذه المشاركة لان العقل الفعال عام الفيض والمادة
قابلة لجميع الصور فيمتنع ان يوجد صورة معينة دون غيرها الا ان يكون هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معداته والمعد الذي يحدث في المستعد امرا ما ان يصير

مناسبة لشيء بعينه اولى من مناسبة اخرى وتميز الاعداد ومرجح الوجود ما هو اولى فيه من هو اولى بل
الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول لاستوت نسبتها الى الضدين فلا
يجب ان تختص بصورة دون صورة الا الامر تختص بتلك ولا ذلك الاستعداد الكامل
وهو مناسبة كاملة لشيء بعينه قال الشيخ وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه فاستحكمت
السخونة الغريبة والصورة المائية وهي البعيدة المناسبة للصورة المائية وشديدة المناسبة
للصورة النارية فاذا افرط ذلك واستدت المناسبة استد الاستعداد فصار من حق
الصورة النارية ان تحصل ومن حق هذه ان تبطل الشرح ذكر هنا لا تحدث صورة
بلا عدم صورة اخرى وهو ظاهر قال الشيخ ولكن المادة ليست تبقى بلا صورة وليس قوامها
بما ينسب اليه من المبادي الاول وحده بل عنه وعن الصورة ولكن الصورة التي يقيم بهذه
المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي
الباقية بوساطتها او بواسطة اخرى مثلها فلو كانت عن المبادي الاولى وحدها
لاستغنت عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت بالصورة بل لعل
ان المنفق منه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تتبعها الطبائع الخاصة بتلك
فلك ولذلك المادة ههنا تتبعها مع الطبيعة المشتركة ما يلزم عن الطبائع الخاصة
وهي الصور وكان الحركة اخص الاحوال هناك ولذلك المادة اخص الذوات
ههنا وكما ان الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة ولذلك ههنا موافقة لما بالقوة
وكما ان الطبائع الخاصة والمشتركة هناك مبادي او معينة للطبيعة الخاصة
والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصة والمشتركة هناك من النسب
المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ التغير الاحوال وتبدلها ههنا الى
امتزاج بينها هناك سبب لامتزاج بسبب هذه العناصر او معين والاجرام
السماوية تأثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها ويسري منها الى هذا
العالم ولانفسها تأثير ايضا في انفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة
التي هي مدبرة لهذه الاجسام بالكمال والصور صادرة عن النفس الفلكية شيء
الفلك او معونتها الشرح ذكر ههنا شيئا من احكام الصورة احدها ان المادة
لا تبقى بدون الصورة لما ثبت ان المادة لا تنفك عن الصورة واذا كان كذلك
لم يكن قوامها بمبدأ من المبادي الاول وحده بل يكون عنه وعن الصورة وايضا فان
قوام المادة ليس عن هذه الصورة المعينة التي يقيمها لانها قائمة بدونها فاذن ليس
قوامها عن الصورة بل عنها وعن المبادي الباقية بواسطتها او بواسطة صورة اخرى
مثلها فلو كانت المادة عن المبادي الاول وحدها لاستغنت عن الصورة ولو كانت

عن الصورة وحدها لما سبقت على الصورة بل لعل ان الطبيعة المشتركة من الحركة المستديرة هناك
يلزم طبيعة تتبعها الطبائع الخاصة بتلك فلك فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة
المشتركة ما يلزم عن الطبائع الخاصة وحاصل هذا الكلام يدل على ان الحوادث الارضية
معللة بالاحوال الحادثة الفلكية قال الشيخ فصل الاسطقسات قال قوم من المنتسبين
الى اهل العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم
محالة له التسخين حتى يستحيل ناراه وما يبعد عنه فيبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف
حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض منه يكون
كثيفا ولكن اقل تكثيفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثيف توجبان الترطيب فان السخونة
اما من الحسو واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار فهو
احر فهذا سبب كون العناصر فهذا ما هو قد قالوه ولكن وليس مما يمكن ان يصح بالكلام
القياسي والا هو بعيد عند التفتيش ويشبه ان يكون الامر على خلافه اخرى ان يكون
المادة التي يحدث بالشركة تفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة
منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما هيئة لصورة جسم بسيط فاذا استعد نال الصورة
من واجب الصور او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب
انقساما من الاسباب الخفية علينا فان اردت ان تعرف ضعف ما قالوه فتامل
انهم يوجبون ان يكون في الوجود اولا جسم وليس له في نفسه احدى الصور المقومة
غير صورة الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا نحن استحالة
هذا وهو ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد صورة الجسمية ما لم يقترن بها صورة اخرى
وليست صورة المقومة للهيولى الابعاد فقط فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى
يسبق الابعاد للهيولى وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز
ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث
الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون ثم لا ينكرون انه لم وجب لبعض تلك المواد
ان هبط الى المركز فعرض له البرد ولبعضه ان جاور الفلك فعرض ... اما الاول فان النسب
وذلك معلوم اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح
ان اجزاء العناصر كائنة وانه اذا كان جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه
يلي الفوق اذا تحرك الى فوق كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الآخر واما
في اول تكونه فانما يصير سطحا منه الى فوق وسطح الى اسفل لانه لا محالة قد استحال بحركة
ما وان الحركة تكون اوجبت له ضرورة وضعا ما والانسية عندي ما قد ذهبنا اليه وظن

ان الذی قال ذلك فی تکون الاسطقسات وام یوزیا للامر عند بعض من کاتبه من العامیین
بحرم علیه القول من تأخر عنه علی ان کانت ذلك الکلام شدید التذبذب والاضطراب
الشیخ وذهب قوم الی ان سبب تکون الاسطقسات شیء آخر وهو ان الفلك مستدیر
علی جرم ثابت فی حشوه فیلزم ان تصیر ما یحاذیه ویستحیل نارا بسبب محاکته له بواسطة
الحرکة والذی یبعد عنه غایة البعد یبقی ساکنا فیصیر فی غایة البرد والکثافة فیکون ارضا
وما یلی النار یکون حار الکثة لکونه اقل حرارة من النار وقلة الحرارة یوجب الرطوبة
الذی یلی النار یصیر قلیل الحرارة رطبا وهو الهوا والجسم الذی یلی الارض یکون کثیفا لکنه
اقل کثافة من الارض وقلة الکثافة والحر یوجبان الرطوبة لکن الیبوسة امام البرد فالجسم
یلی الارض یکون باردا رطبا وهو الما فهذا سبب تکون العناصر والشیخ زیف هذا الکلام
من وجهین احدهما ان هذا الکلام یقتضی ان یکون الجسم موجودا اولا ولیس له فی نفسه شیئا
من هذه الصور الاربعة ثم یلیها بالحرکة والسکون ونحن بینا ان الجسم لا یتم وجوده بمجرد
الصورة الجسمیة ما لم یقترن بها صورة اخری وثانیهما انه لم وجب لبعض تلك المادة
وان هبط الی المرکز فیعرض له البرد ولبعضه ان جاوز الفوق ولنرجع الی شرح المتن
قوله فقال قوم من المنتسبین الی اهل العلم ان الفلك لانه مستدیر فیجب ای یستدیر
علی ثابت فیلزم محاکته التسخین الی قوله ولا هو سدد عند التقصی هذا ای سبب
آخر فی تکون العناصر وقد لخصناه قوله ویشبه ان یکون علی قانون آخر الی قوله من الاسباب
تحقیقه هذا الکلام ینبغی ان یذکر عقیب البیان المذکور من ان الموجد لصور العناصر
الجوهر المفارق وایضاحه ان یقال ان المادة التی تحدث بالشرکة بعدما القبول هذه
الصور الاربعة من الاجسام الفلکیة او اجسام کثیرة فی اربعة او جسم واحد یکون له سبب
مختلفة قوله فانك ان اردت ان تعرف ضعف ما قالوه فتأمل انهم یوجبون الی قوله
ما لم یقترن بها صورة اخری هذا هو الوجه الاول فی ابطال کلامهم قوله ولیست صورة
المقومة للهیولی الابعاد فقط الی قوله والبارد یستحفظ حیث السکون هذا الکلام
کانه لا تعلق له بهذا الموضع ومعناه ان الابعاد وهی الصورة الجسمیة والصور النوعیة
قوله وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتکاثف من البرد معناه ان الحرارة
یوجب التخلخل والبرد یوجب التکاثف ای کثافة الارض من البرد وتخلخل الجسم
الناری من الحرارة قوله ثم لا یفکر من انه لم وجب لبعض تلك المادة ان هبط الی المرکز
هذا هو الوجه الثانی فی ابطال تلك المذهب قوله اما الثانی فان السبب فی ذلك
معلوم اعلم ان هذا جواب عن سوال والسوال هو ان الان لم وجب لبعض
تلك المادة ان هبط الی المرکز والجواب عنه السبب فی ذلك فی الکلیات

الخفة والثقل فما هو الخفیف المطلق فمیله الی الفوق وما هو الثقیل فمیله الی الاسفل وما هو
الخفیف والثقیل بالاضافة فمیلهما واما فی حرکات العناصر فانه قد صح ان اجزاء العناصر
کالنیة وانه اذا یکون منه جزء فی موضع لزم ان یکون سطح منه یلی الفوق اذا تحرك الی
فوق فکان ذلك السطح اولی بالفوقیة من السطح الآخر واما فی اول تکونه فاما نصیر منه
سطح الی فوق وسطح الی اسفل لانه لا محالة قد استحق له بحرکة ما وان الحرکة اوجبت له
ضرورة وضعا ما قال الشیخ ویلیق بنا اذا بلغنا هذا الموضع ان نحقق القول فی العنایة
ولا شك انه قد اتضح لك فی ما سلف منا بیانه ان العلل العالیة لا یجوز ان یکون یعمل ما یعمل
لاجلنا او یکون بالجملة یهمها شیء ویدعوها داع ویعرض علیها ایثار ولا لك سبیل الی
ان ینکر الآثار العجیبة فی تکون العالم واجزاء السموات واجزاء النبات والحیوان مما لا یصدر
ذلك اتفاقا بل یقتضی تدبیرا ما فیجب ان یعلم ان العنایة هی کون الاول عالما لذاته بما
علیه الوجود فی نظام الخیر وعلة لذاته للخیر والکمال بحسب الامکان وراضیا به علی
النحو المذکور فیعقل نظام الخیر علی الوجه الابلغ فی الامکان فیفیض عنه ما یعقله نظاما
وخیرا علی الوجه الابلغ الذی یعقله فیضانا علی اتم تأدیة الی النظام بحسب الامکان فهذا
هو معنی العنایة الشرح هذا الکلام یتضح بتقریر سوال وجواب اما السوال فهو ان
یقال هو انکم اسلمتم ان الواجب لذاته لا یفعل امرا لاجل السافل بل العلل العالیة
کلها لا یفعل لاجل ما تحتها بل لا یفعل لاجل الدواعی والاغراض ولا شك انا نری
الآثار العجیبة فی الاجسام الفلکیة والعنصریة ونعلم انه لا یمکن صدورها بالاتفاق وانما
یمکن صدورها عن تدبیر مدبر والجواب نحن وان انکرنا ان العالی لا یفعل لاجل السافل
امرا لکن لا ننکر العنایة بل نفسرها بان صدور هذه الاشیاء عن الاول علی وجه الاحکام
الاتقان بالعنایة ولا بد هنا من بیان معنی العنایة وهی کون الاول عالما لذاته بما
علیه الوجود فی نظام الخیر وعلة لذاته للخیر والکمال بحسب الامکان وراضیا به علی النحو المذکور
وحاصل ذلك ان علمه بصدور الاشیاء غیر منافیه لذاته هو الارادة ثم ان علمه بانه کیف
یکون حتی یکون واقعا علی الوجه الاکمل الانفع هو عنایته بتلك الاشیاء فانه اذا علم
فی الحیوان انه یکون وقوعه علی ترکیبات مختلفة ویعلم مع ذلك ان الترکیب الاکمل
الانفع کیف هو ثم فاض عنه ذلك الکامل علی ذلك الکمال هو عنایته بالاشیاء
فهذا معنی العنایة قال الشیخ واعلم ان الشر علی وجوه فیقال شر لمثل النقص
الذی هو الجهل والضعف والتشویه فی الخلقة ویقال شر لما هو مثل الالم والغم
الذی یکون هناك ادراك ما بسبب لا فقد السبب فقط فان السبب المنافی
للخیر المانع للخیر والموجب لعدمه ربما کان مباینا لا یدرکه المضرور کالسحاب اذا

أو ظل يمنع بروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك
انه غير منتفع ولم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث
هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متأذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من
حيث هو شيء آخر وربما كان مواصلا يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم لفقدان اتصال
عضو بحرارة محرقة فانه من حيث يدرك منافاة فقدان الاتصال بالقوة التي في نفس ذلك
العضو يدرك الحار المؤذي ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على
نحو ما سلف من ادراك الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراك
الاشياء الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شرا بالقياس
الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه فقط حتى يكون له وجود
ليس هو به شرا بل ليس نفس وجوده شرا فيه وعلى نحو كونه شرا فيه فان العمى
لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس له
جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها
فلها جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى
طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس
للكمال عن مستحقه ولا خير من عدم مطلق الا في لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول
لكان الشر العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة
فلا يلحقه شر وانما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق
المادة لامر اول يعرض لها او لامر طار من بعده فاما الامر الذي يكون في نفسه فان يكون
قد عرض لها في اول وجودها بعض اسباب الشر الخارجة فيتمكن منها هيئة
من الهيئات فتلك الهيئة مانعة استعدادها الخاص للكمال الذي يقوم لشوه مثاله
مثل المادة التي يكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من الاسباب الطارية
ما جعلها اردى مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم
فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل
حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطاري من خارج فاحد شيئين اما مانع
وحاجز ومبعد للمكمل واما مضاد واصل محق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة
وتراكمها واظلال جبال شاهقة يمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال
الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص
وما يتبعه وجميع سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر
طفيف بالقياس الى ساير الوجود كما علمت ثم ان الشر انما يصيب اشخاصا في

اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم الاكثر من الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر
الذي هو بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب امر واجب او نافع قريب من الواجب
واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي هو ممكن في الاقل ولو وجد
لكان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ولا مقتضى له من طباع
الممكن هو فيه وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه وهذا ليس
هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة
او الهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب
كمال الاصلح في ان نعم وستعرفه وانما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان
او شخص نفس واني بعضه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن
ذلك واشتاق واستعد لذلك الاستعداد كما ستشرحه لك بعد واما قبل ذلك
فليس مما ينبعث الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو
الكمال الاول واذا لم يكن كان عدما في امر مقتضى في الطبع فالشر في اشخاص الموجودات
قليل ومع ذلك فان وجود ذلك في الاشياء ضرورية تابعة للحاجة الى الخير فان هذه
العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وينفعل عن الغالب لم يمكن ان تكون عنها هذه الانواع
الشريفة ولم لو تكن النار منها بحيث اذا تأدت بها المصادمات الواقعة في
مجرى الكل على الضرورية الى ملاقاة رداء رجل شريف وجب احراقه لم تكن النار
منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون
خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه وافاضة الخير لا توجب ان يترك
الخير الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك والشر ان عدم ما يمكن في طباع
المادة وجوده اذا كان عدما فات شرين عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق
بالنار بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان
يكون ذلك شرا فوق هذا الشر الكائن بايجاده وكان في مقتضى العقل المحيط
بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء
وجود الخير اما يعرض منه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قايل
فقد كان جايزا ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرا عن الشر فيقال هذا لم يكن
جايزا في مثل هذا النمط من الوجود وان كان جايزا في الوجود المطلق على انه ايضا
ضرب من الوجود المطلق مبرا فليس هذا الضرب وذلك قد فاض عن المدبر
الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية وبقي هذا النمط في
الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن

مبداه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر فكان ذلك شرا من ان يكون هو لكونه
خير الشرين وكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الجزئية التي هي مثل هذه الا
التي يؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه وكان فيه اعظم
خلل في نظام الخير الكلي بل وان لم يلتفت الى ذلك وصيرنا التفاتنا الى اقسام
الامكان في الوجود الى اصناف الموجودات المختلفة في احوالها وكان الوجود
المبرا من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذا السبيل ولا كونه اعظم
شرا من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو اصوب
وعلى النمط الذي قيل بل نقول من راس ان الشر يقال على وجوه يقال شر للافعال المذمومة
ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها ويقال لنقصان
كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم وان كانت معانيها
وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصانات والشر الذي في الافعال هو
ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او بالقياس
الى ما يفقد في كمال يجب في السياسة او الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي
شرور بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة الاعدام النفس كمالات يجب ان تكون لها
ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بنسبة الفاعل اليه وعسى انما
هو شر بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل آخر يمنعه في فعله
في تلك المادة التي هو اولى بها من هذا الفعل والظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة
للغلبة وهي الغضبية والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية اعني
خلقت ليكون متوجهة الى الغلبة يطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها
وان ضعفت عنه فهو بالقياس اليها شر لها وانما هو شر للمظلوم او للنفس النطقية
التي كمالها كسر هذه القوة والاستيلاء عليها وان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك
السبب الفاعل للالام والاحراق كالنار اذا احرقت فان الاحراق كمال النار
لكنه شر بالقياس الى من سلب السلامة بذلك لفقدانه ما فقد واما الشر الذي
سببه النقصان والقصور يقع في الجبلة وليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله
فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء فاما الشرور التي تتصل باشياء هي
خيرات فانما هي من سببين سبب من جهة المادة فانها قابلة للصورة وللعدم
وسبب من الفاعل فانه لما وجب ان يكون عنه المادية وكان مستحيلا ان يكون
لما وجب الوجود الذي يغني عنا، المادة ويغفل فعل المادة الا ان يكون
قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون قابلا للمتضادات وكان مستحيلا ان يكون

للقوى

للقوى الفعالة افعال مضادة لافعال اخرى قد حصل وجودها وهي لا يفعل فعلها فانه من
المستحيل ان يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما يتم
بان يكون فيه مسخن وان يكون فيه محرق مسخن لم يكن بد من ان يكون يستتبع الغرض النافع
في وجود هذين سبيع آفات يعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق النار
لعضو انسان ناسك ولكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر
الدائم ايضا اما الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم
فلان انواعا كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون النوع محرقة
وفي الاقل ما يصدر عن النيران الآفات التي يصدر عنها وكذلك في سائر تلك
الاسباب المشابهة لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض
شرية اقلية فاريدت الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان
يقال ان الله يريد الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه يكون من ذلك
فلم يبال به فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد
علم من امرها انما يعجز عن امور وتقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثرة الى
ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفائقة الفاشية
الدائمة والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما
امور اذا توهمت موجودة وجودها يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شرورا او ناقصة واما امور يغلب فيه الخيرية اذا وجدت
وجودها فلا يكون غير ذلك بطباعها واما امور يغلب فيه الشرية واما امور متساوية
الحالين فاما ما لا شر فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي
ايضا فلم يوجد واما الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا كان الاغلب
فيه انه خير فان قيل فلم لا يمنع الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال
حينئذ لم يكن هو هو اذ قلنا ان وجودها الوجود الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض
عنها شر فاذا صارت بحيث لا يعرض عنها فلا يكون وجودها الوجود الذي لها بل يكون
وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة اعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر
لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة وكان وجود
المحرق بحاله اذا مس ثوب الفقير انه قابل الاحتراق وكان وجود كل واحد
منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات الشتى في الاشياء على هذا
الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء من الفاعل والمنفعل بالطبع
وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الالتقاء لم يكن الا داخل فالكل انما يتم

في القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية الطبيعية والنفسانية بحيث يؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي الى شرور فيلزم من
احوال العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث في نفس صورة اعتقاد رديء او كفر
او شر آخر في نفس او بدن بحيث لو لم يكن ذلك لم يكن النظام الكلي ينحفظ فلم يعبأ
ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالي
وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وقيل كل ميسر لما خلق له فان قال قائل ليس الشر شيئا
نادرا او اقليا بل هو اكثري فليس هو كذلك بل الشر كثير وليس باكثري وفرق
بين الكثير والاكثري فان ههنا امورا كثيرة هي كثيرة وليست اكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست
اكثرية فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذي
يقابله ويوجد في مادته فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور
التي هي نقصانات للكمالات الثانية فهي اكثرية ولكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها
فهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر في
الكمالات الاولى ولا في الكمالات التي بعدها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل
لان لا يفعل الفاعل لان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول فهذه الشرور
هي اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة الشرح الغرض من هذا الفصل بيان
كيفية دخول الشر في القضاء الالهي اعلم ان الخير يدخل في القضاء الالهي دخولا
بالذات لا بالعرض والشر بالعكس منه والامور التي يقال انها شر اما ان تكون
امورا عدمية واما ان تكون وجودية فان كانت امورا عدمية فاما ان تكون عدم
امر واجب للشيء واما ان تكون عدما لامر نافع قريب من الواجب قريبة من الضرورية
مثل العمى واما ان يكون عدما لامر لا يكون واجبا ولا نافعا قريبا منه مثل عدم
العلم بالفلسفة والهندسة واما الامور الوجودية التي يقال انها شرور فهي كالجراحة
المؤلمة الاتصال وبالجملة الشر بالذات عدم واجبات الشيء في وجوده وعدم منافعه
القريبة من الواجب مثل عدم الحيوة وعدم البصر وهما من حيث هما كذلك شر
ان ليس لهما اعتبار آخر ليكونا بها خيرين واما عدم المصالح التي لا يحتاج
اليها حاجة قريبة من الضرورة فليس بشر مثل عدم العلم بالفلسفة واما الامور
الوجودية فانها ليست شرورا بالذات بل بالعرض من حيث انها متضمنة لعدم
امور واجبة او نافعة والدليل عليه هو ان كل فعل يقال انه شر فانه بالنسبة
الى الفاعل كمال وبالقياس الى شيء آخر شر مثل الظلم فانها بالنسبة الى القوة الغضبية
كمال لان فائدة خلقها الغلبة فهذا الفعل بالقياس اليها خير لانها ان ضعفت

عنه كان شرا بالقياس اليها وكونه شرا بالنسبة الى المظلوم او بالنسبة الى النفس
الناطقة فان لها الاستيلاء على هذه القوة وكذا النار فان الاحراق كمالها
فهو خير لكنها شر بالقياس الى من زالت سلامته بسببها فثبت ان الامور
الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض وايضا فالشيء اما ان يكون وجوده
على كماله الاقصى اي ليس فيه شيء بالقوة واما ان لا يكون والقسم الاول ليس فيه
شر البتة وهذا الشيء لا يكون الا نادرا واما الثاني فيكون فيه شر وذلك لاجل انه
لما ثبت ان الشيء اذا كان فيه شيء بالفعل وشيء بالقوة فذلك الشيء يكون ماديا والشر
للمادي اما ان يعرض له في اول تكونه واما ان يعرض بعد تكونه اما الاول فهو ان تكون
المادة التي تكون منها انسان او فرس يعرض لها من الاسباب ما يجعلها ردية المزاج
عاصية الجوهر فلم تقبل التخطيط والتقويم والخلقة فلم يوجد ما يحتاج اليه من كمال
المزاج والشكل والخلقة وذلك ليس لان الفاعل منع بل لان المنفعل لم يقبل واما
الثاني فهو ان يعرض الشيء لعارض يعرض بعد تكونه وذلك الطاري اما شيء
يمنع المكمل عن الكمال واما شيء محقق مفسد مضاد اما الاول فمثل وقوع سحب متراكمة
واظلال سحاب يمنع تاثير الشمس في الثمار على الكمال واما الثاني فمثل البرد المصيب
للثمار المفسد لاستعداده الى ان يبلغ الى كمال النشو والنما اذا ثبت ان الشر
بالحقيقة اما عدم واجبات الشيء في وجوده واما عدم منافعه القريبة من الواجب
فنقول الموجود اما ان يكون خيرا من كل وجه واما ان يكون شرا من كل وجه اما ان يكون
خيرا من وجه اما القسم الاول فهو موجود اما الذي يكون لذاته فهو الواجب الوجود
لذاته واما الذي يكون لغيره فهو العقول والافلاك لان هذه الامور ما عدم فيها
شيء من الواجبات في وجودها ولا من كمالاتها واما الذي يكون كله شرا فذلك ايضا
غير موجود لانه لو كان موجودا لكان خيرا من حيث انه موجود واما الذي يكون خيرا
من وجه وشرا من وجه فذلك على اقسام ثلث لان الغالب اما الخير واما الشر
واما ان يتساويا اما الذي يكون الغالب فيه الشر او الذي يتساويان
فهو ليس بموجود واما الذي يكون خيره غالبا على شره فالاولى به ان يكون موجودا
لوجهين احدهما انه لو لم يوجد لفات الخير الغالب وفوات الخير الغالب
شر غالب فاذن في عدمه يكون الشر غالبا وفي وجوده الخير اغلب من الشر فالاولى
وجوده مثاله النار في وجودها منافع كثيرة وايضا فيها مفاسد كثيرة مثل
احراق الحيوانات لكنها اذا تأملنا مصالحها بمفاسدها كان مصالحها اكثر كثيرا
من مفاسدها ولو لم يوجد النار لفاتت تلك المصالح وكانت مفاسد عدمها

الكبير من مصالحها فلاجرم وجب ايجادها وثانيها ان القسم الذي هو خيره ممتزج بالشر هي
الامور التي تحت كرة القمر وانها معلولات للعلل العالية وهي خيرات محضة فلو لم
يوجد هذا القسم لما وجد القسم الذي هو خيرات محضة وترك الخير المحض شر
فاذن يجب وجود هذا القسم فان قيل لم لم يبرء الخالق هذه الاشياء عن الشرور قلت
انه لو جعلها كذلك لكان هذا هو القسم الذي هو خير محض وذلك مما قد فرغ
عنه بقي في الحكمة قسم اخر وهو الذي يكون خيره غالبا على الشر هذا ملخص ما قاله
ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص
الذي هو الجهل ذكر انواع الشر قوله مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك
ما بسبب لا فقد السبب فقط فان السبب المنافي للخير والمانع للخير والموجب
لعدمه معناه ان الشر قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا اما العدمي فمثل السحاب
اذا منع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فهذا المحتاج ان كان مدركا
ادرك انه غير منتفع به واما الوجودي فهو ان يتألم بفقدان اتصال العضو لحرارة
محرقة وهو ليس شرا في نفسه بل هو شر بالقياس الى هذا المتألم واما عدم كمال الشي
وسلامته فانه شر في نفسه لا بالقياس اليه فان الشي لا يجوز ان يكون الا شرا او ما كان له
فهي شر بالقياس الى المتألم لكنها خير من جهة اخرى قوله فالشر بالذات هو العدم
معناه انه لما ثبت ان الشر الذي هو امر وجودي ليس شرا محضا بل هو خير من وجه
اخرى ثبت ان الشر بالحقيقة هو العدم والاكل عدم بل عدم مقتضى طباع الشي
من الكمالات الثانية لنوعه معناه ان العدم الذي هو شر عدم ما يقتضيه طبيعة
الشي ونوعيته والشر بالعرض هو المعدوم او الحابس للكمال عن مستحقه قوله وكل
شي وجوده على كماله الاقصى وليس ما فيه بالقوة فلا يلحقه شر معناه ان الشي الذي
موجود بالفعل من كل وجه وليس فيه شي بالقوة فليس فيه شر لما مر وقد ذكرنا هذا
قوله وجميع سبب الشر انما يوجد تحت فلك القمر معناه ان ما ذكرنا ان الواجب
الوجود لذاته والعقول والافلاك خيرات محضة وانما يوجد الشر تحت فلك
القمر وذلك قليل بالقياس الى الموجودات التي هي خيرات وذلك الشر
لا يصيب الا اشخاصا قليلة وفي اوقات يسيرة فاذن الخير غالب على الشر واعلم
ان الشر الذي هو اما ان يكون من الحسب امرا واجبا هذا هو التقسيم الذي
ذكرنا وما ان الذي هو فصل من الكمالات التي هي بعد الكمالات الثانية والاخر
مقتضى الطبيعة فقدمه ليس بشر قوله فالشر في اشخاص الموجودات قليل ومع
ذلك فان وجود الشر في تلك الاشياء تابعة للحاجة الى الخير معناه ان الشر

في اشخاص الموجودات قليل ومع ذلك فان ذلك الشر تابع للخيرات وقد ذكرنا
قوله فان قال قائل فقد كان جائزا ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرأ عن الشر هذا
هو السؤال الذي ذكرنا والجواب عنه قال الشيخ فصل في المعاد وبالحري ان
تحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها على اي حالة
ستصير الشرح لما اثبت ان النفوس الناطقة باقية بعد فناء الابدان اراد ان يبين
حالها في السعادة والشقاوة ويسمى هذا المعاد الروحاني قال الشيخ فصل يجب
ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من صاحب الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من
طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن
وشروره معلومة فلا تحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا
ومولانا ونبينا محمد المصطفى صلى الله عليه وعلى اله وسلم حال السعادة والشقاوة
التي بحسب البدن ومنه ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته
النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للانفس
وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون
رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية
بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها لم يستعظموها في جنبة هذه السعادة
التي هي مقاربة الحق الاول وعلى ما نصفه عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة
والشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ منها في الشرع الشرح المعاد
اما ان يكون جسمانيا فحسب واما ان يكون روحانيا فحسب واما ان يكون جسمانيا
وروحانيا والشيخ اثبتهما ههنا اما الجسماني فقد اثبته بقول صاحب شرعنا
محمد المصطفى صلى الله عليه وعلى اله وسلم واما الروحاني فقد اثبته بنوع من
القياس كما سيأتي قال الشيخ فصل يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة
وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى اليها
كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ
تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها
نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة
بها وموافق كل واحد منها بالذات وبالحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس
اليه كمال بالفعل فهذا اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني
فان مراتبها في الحقيقة مختلفة فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله
ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي

فهو في نفسه اشد ادراكا فاللذة له ابلغ واوفق لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون
الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث نعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر
بالالتذاذ ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه
متحقق ان للجماع لذة ولكنه لا يشتهيه ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان
مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي المجرب من حيث يحصل به ادراك وان كانت
مؤذيا وفي الجملة فانه لا يتخيله وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند
الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كما للحمار في بطنه
وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وان
رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية
امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب الذي نجله عن ان نسميه لذة ثم للحمار
والبهائم حالة طيبة ولذيذة كلا بل اي نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا
نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس فحالنا عنده كحال
الاصم الذي لم يسمع قط في عمره بتخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها وهذا اصل وايضا
فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس
فتكرهه وتؤثر ضده عليه مثل كراهة بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية
الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ كالخائف يجد الغلبة
او اللذة فلا يشعر بها ولا يستلذها وهذا اصل وايضا فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة
بضد ما هو كمالها ولا تحس به ولا تنفر عنه حتى اذا زال العائق تأذت به ورجعت
الى غريزتها مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه وتستنقي
اعضاؤه ثم ينفر عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتهي للغذاء البتة
بل كارها له وهو اوفق شيء له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه
في طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وقد يحصل
سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحس مؤوف
فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة فيحس حينئذ بالالم العظيم فاذا تقررت هذه
الاصول فيجب ان ننصرف الى الغرض الذي نؤمه فنقول ان النفس الناطقة كمالها
الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل
والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية
المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم بالاجسام العلوية بهيآتها وقواها
ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم

الموجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله
وهيئته ومنخرطا في سلكه وصائرا من جوهره فاذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي
للقوى الاخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها ان يقال انه افضل واتم منها بل
لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما تم به التذاذ المدركات
مما ذكرناه واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بالدوام المتغير الفاسد واما شدة
الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله
حتى يكون كانه هو هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول شيء واحد او قريب
من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فامر
تعرفه بادنى تذكر لما سلف بيانه فان النفس النطقية اكثر عدد المدركات واشد
تقصيا للمدرك وتجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض وله
الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك
او كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا
هذين وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من
اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن
اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا
وطالعنا شيئا من تلك اللذة فحينئذ ربما نتخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا
وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة ونسبة
التذاذنا هذا الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنسم
روائح المذوقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا
غير محدود وانت تعلم اذا تأملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة
وخيرت بين الطرفين استخففت الشهوة ان كنت كريم النفس والانفس
العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة وتؤثر الغرامات والآلام
الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوال عقلية
بعضها واضداد بعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها على المكروهات
الطبيعية فتعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات الاشياء
فكيف في الامور البهية العالية الا ان الانفس الخسيسة تحس بما يلحق
المحقرات من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير اما
اذا انفصلت عن البدن وكانت النفس تنبهت وهي في البدن لكمالها الذي
هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود

الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المريض الحاجة
الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المريض الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة
من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الالم بفقدانه كفء ما يعرض
من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة
والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال وتبديلها وتبديل الزمهرير للمزاج
فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما سلف او الذي عملت فيه نارا
او زمهرير فمنعت المادة اللابسة وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ ثم عرض ان زال
العائق فيشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال
يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه كان مثلها
مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان لا يشعر به فزال عنه الخدر
فطالع اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه
بل لذة مشاكلة للحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة وهي اجل من كل لذة واشرف
فهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل
واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى كمالها وذلك
عندما يبرهن لهم ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم
والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى
بل هي شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى
الساذجة الصرفة فكانها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان
هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا تبرهن للقوة النفسانية
ان هاهنا امورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك
فلا يكون لان هذا الشوق يتبع رأيا اذ كل شوق يتبع رأيا وليس هذا الرأي
للنفس اوليا بل رأيا مكتسبا فهؤلاء اذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس
ضرورة هذا الشوق فاذا فارقت فلم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال
التام وقع في هذا النوع من الشقاء الابدي لان اوائل الملكة العلمية انما كانت
تكتسب بالبدن لا غير وقد فات وهؤلاء اما مقصرون عن السعي في كسب الكمال
الانسي واما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية
والجاحدون اسوأ حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادة للكمال واما انه كم ينبغي ان
يحصل عنه ونفس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك
ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا

يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ويعرف العلل الغائية للامور الواقعة في الحركات الكلية
دون الجزئية التي لا تتناهى وتتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض
والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية
وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها
كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات
اليها ثم كلما ازداد الناظر فيها استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكانه ليس
يتبرأ عن هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق
الى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة ونقول
ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم لذلك
مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس
افعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد امر في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط
بين الخلقين الضدين لا بان يفعل افعال التوسط بل بان يحصل ملكة التوسط
التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما للقوى الحيوانية فبان
يحصل فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فبان يحصل فيها هيئة الا
ستعلاء واللاانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة
وللقوى الحيوانية معا ولكن بعكس هذه النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما
مقتضيا القوى الحيوانية واذا قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية
حدثت في النفس الناطقة هيئة اذعانية واثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة
من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف اليه واما ملكة التوسط
فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على جبلتها مع افادة
هيئة الاستعلاء والتنزه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى جهة البدن بل
عن جهته فان المتوسط يسلب عنه الطرفان دائما ثم جوهر النفس انما كان البدن
هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال ان حصل له او الشعور بالم النقص ان قصر عنه لا بان النفس
منطبعة في البدن او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي
الى تدبيره والاشتغال بآثاره وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيها من ملكات مبدأها
البدن فاذا فارق وفيها الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من
حاله وهو فيه فبما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي الى كماله وبما
يبقى منه معه يكون محجوبا عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ويحدث هناك من الحركات

المتشوشة مايعظم اذاه بم ان تلك الهيئة البدنية مضادة بجوهرها مؤدية لها انما
كان يلهيها عنه ايضا البدن وتمام انغماسها فيه فاذا فارقت النفس البدن
احست بتلك المضادة العظيمة وتاذت بها اذى عظيما لكن هذا الالم وهذا
الاذى ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى
ويزول ويبطل مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها
فيلزم اذن ان يكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة بل تزول وتنمحي قليلا
قليلا حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس البلهاء التي
لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات
البدنية الردية صارت الى سعة من رحمة الله ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة
للهيئات البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضادها وينافيها
فتكون لا محالة ممنوة بشوقها الى مقتضاها فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن
ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد بطلت وخلق
التعلق بالبدن قد بقي ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه
الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في
العاقبة التي تكون لامثالهم مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور في انفسهم
من ذلك فانهم اذا فارقوا الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي هي
فوقهم لا تمام كمال فتسعد تلك السعادة ولا عدم كمال فتشقى تلك الشقاوة
بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام ولا منع في المواد
السماوية عن ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته
من الاحوال الاخروية فيكون الالة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية فتشاهد
جميع ما قيل فيها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصورة الخيالية
ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تاثيرا وصفاء كما تشاهد ذلك في المنام فربما
كان المحلوم به اعظم شانا في بابه من المحسوس على ان الاخرى اشد استقرارا من الموجود
في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي
ترى في المنام بل والتي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احدهما
يبتدي من باطن وينحدر اليها والثانية يبتدي من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسمت
في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم
في النفس لا الموجود من خارج فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن من خارج

فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض او سبب السبب فهذه هي
السعادة والشقاوة الخسيستان والمثالتان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما
الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس
في اللذة الحقيقية وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبري
ولو كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تاذت به وتخلفت لاجله عن
اى ا ش ه درجة عليين الى ان ينفسخ **الشرح** ههنا ابحث الاول في اثبات ان النفس
لها بعد المفارقة عن البدن بالموت سعادة ولذة او شقاوة والم عقليه وهذا
البحث مبني على اصول الاول ان لكل قوة من القوى النفسانية البدنية منها وغير
البدنية لذة وخيرا والما وشرا لا يشاركها فيهما غيرها علم هذا بالاستقراء فمنها
ان قوة الذوق لذتها الحاصلة بها ادراك الطعوم الملائمة لها والمها ادراك
الطعوم المنافية لها الكريهة بالنسبة اليها وكذلك قوة الشم والسمع والبصر
واللمس ولذة الغضب الظفر والغلبة ولذة الوهم الرجاء واذى كل واحد منها الم
ما يضاده ويكرهه علم هذا من الوجدان فان الامور المدركة بهذه القوى ينقسم
الى ما يكون ملائمة ومناسبة لها فيكون ادراكها بحصولها وكمالاتها والى ما يكون
منافرة منافية لها فيكون ادراكها بحصولها الما وشرا لها وبالجملة يشترك
هذه القوى كلها في ان لذتها هو ادراكها وشعورها بحصول الملائم لها والمها
هو ادراكها وشعورها بحصول المنافي لها فيكون ذلك الملائم الموافق خيرا لها
وكمالا وذلك المنافي شرا ونقصانا والاصل الثاني ان هذه اللذات تختلف
في مراتبها ومقاديرها اما لشدة المناسبة وضعفها وكلما كان الشيء اكثر مناسبة
وملائمة للقوة كانت لذته عند حصولها اكثر واعظم واما لشدة الادراك وضعفه
فكلما كان الادراك اكمل كانت اللذة اكمل واما لكثرة الشيء الملائم وكلما كان
الملائم المناسب اكثر كانت اللذة اكثر واما لبقائه وسرعة زواله فالذي كان
ادوم كانت اللذة اكثر واما لشدة الشوق فالذي كان الشوق اليه اشد
كانت اللذة عند حصوله اكثر الاصل الثالث قد يكون الانسان عالما بكون الشيء
لذيذا ولكنه لا يشتاقه ولا يرغب فيه لانه ما ادرك حقيقته ولم يبلغ
الى كنهه كالعنين فانه يعرف ان في الجماع لذة لكن لا يشتهيه الشهوة المخصوصة
لما انه لم يدرك حقيقتها بل شهوة اخرى كمن يشتهي ان يجرب شيئا يحصل له
ادراك وكذلك حال الاكمه عند الصور الجميلة والاصم عند الالحان الموزونة
الاصل الرابع ان اللذات غير مقصورة على ما يشارك الانسان فيها سائر البهائم

وهي لذة الاكل والجماع والغلبة وغيرها من الكمالات الحسية اذ لو كان الامر كذلك لكانت
الملائكة المقربين عادمة للذة والغبطة وليس الامر كذلك فان لهم من اللذة والطيب
ما لا نسبة له الى هذه اللذات الحسية الخسيسة وحالنا بالقياس الى تلك اللذات حال
العنين بالقياس الى لذة الجماع وحال الاكمه بالقياس الى الصور الجميلة وحال الاصم
الاصلخ الذي لم يسمع قط بالقياس الى الالحان المطربة اللذيذة فانا نتيقن بطيبها
وان لم يدرك كنه حقيقتها الاصل الخامس انه قد يعرض للقوة المدركة كمالها الذي هو
ملائم لها لكن يكون هناك شاغل للنفس ومانع مخيلة يكرهه ويؤثر ضده عليه مثل
كراهة بعض المرضى للحلو وشهوتهم للطعوم الرديئة الكريهة لمن يولع بمعدته
خلط ردي فانه يستلذ اكل الطين والفحم والجص والاشيا التي ينفر عنه الطبع
الصحيح وربما لم يكن كراهية لكن كان عدم الاستلذاذ مثل الخائف الذي يكون
مع لذة فانه لا يدركها لشغل الخوف ولا يستلذ بها وايضا قد يكون القوة الدراكة
ممنوة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه لان شاغلا شغلها عن ذلك
فاذا زال الشاغل والعائق رجعت الى غريزتها وادركت المها كالممرور الذي
لا يحس بمرارة فمه لغلبة المرارة على مزاجه فاذا صلح مزاجه وبقيت اعضاؤه ادرك
مرارة الفم وكالخدر فانه اذا مسته النار لا يشعر به فاذا زال الخدر شعر بالبلاء
العظيم وكذلك قد لا يشتهي المريض الغذاء وهو اوفق شي له ويمتنع عنه مدة
طويلة فاذا زال المرض رجع الى واجبه في طبعه فاشتدت جوعه وشهوته للغذاء حتى
لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه واذا تمهدت هذه الاصول فنقول ان النفس
الناطقة كمالها الخاص بها ان يصير عالما عقليا مرتسما صور الحقايق كلها
على الترتيب الذي عليه الوجود مبتديا من المبدا الاول اي من واجب الوجود
لذاته الذي هو المبدا الكل سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة الى
العقول المجردة عن المادة على اصطلاح الحكما والملائكة الكروبية على لسان
الشريعة ثم الروحانية المتعلقة بالاجسام نوعا من التعلق اي النفوس الفلكية
على لسان الحكما والملائكة السماوية على لسان الشريعة ثم الى الاجسام العلوية
الشريفة املاكها وكواكبها بهياتها واشكالها وقواها وافعالها ثم الى صور
الاركان الاربعة والمتولدات منها تحليلا على وجه كلي ثم كذلك على الترتيب
حتى ينطبع فيها صور الوجود كلها على ما هو عليها فيصير عالما عقليا موازيا
للعالم الموجود على مثال مرآة مجلوة حوذي بها شطر صور الاشيا كلها فانطبعت
فيها على ما هي عليها اما قوله مشاهدة الحق هو الحسن المطلق الى قوله ومتحدا به

مستبشا له فاعلم ان القول بالاتحاد بالعقل قد دل البرهان عليه والشيخ معترف به
فلا ادري لم اختاره ولعل المراد به ان ادراك هذه الحقايق يصير منطبعا في النفس
كالنقش في الشمع ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول اذا اعتبر هذا الكمال بالكمالات
التي لساير القوى وجد في المرتبة التي يقبح معها ان ما يقال انه افضل واتم من
ساير الكمالات بل لا نسبة لساير الكمالات اليه بوجه من الوجوه لا في الفضيلة ولا في
الدوام والكثرة اما قوله بل لا نسبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وساير
ما يتم الذاذ المدركات بما ذكرنا فاعلم انه تبين من ههنا في بيان ان لذة النفس الناطقة
من مدركاتها اكمل واتم من لذة ساير القوى من مدركاتها وذلك من وجوه احدها
ان مدركات النفس الناطقة الباقية لانها مدركاته ذات الواجب الوجود لذاته
والملائكة والكليات ومدركات ساير القوى المتغيرات الفاسدات وكما لا نسبة للدائم
الابدي الى المتغير الفاسد لا يكون للذة الحاصلة من ادراكه نسبة الى اللذة الحاصلة من
ادراك ذلك ثانيها ان ساير القوى يدرك مدركاتها الملامسة لا يكون ملاقيا
بالاسر وانما يكون ملاقاته بالسطوح والنفس الناطقة يغوص في الباطن ويوف
الى حقيقتها وخصوصها واما قوله ولكننا واما قوله في عالمنا وبدننا هذين
انتشارنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة فاعلم ان هذا جواب عن سؤال يذكر ههنا
اما السؤال فهو ان يقال ان كانت ادراكات النفس الناطقة لمدركاتها لذة
فلم لا يلتذ بها ونحن في هذه الحيوة الجسمانية فان الادراك بقدر الطاقة البشرية
حاصل ههنا وجوابه انا انما لم نلتذ به في هذه الحيوة الدنيا وبه لاشتغالها بتدبير
البدن فان النفس ما دامت مشغولة بالبدن وعوائقه وخصوصا عند انغماسها
في الرذائل والذمائم فاذا ادركت شيا من المعقولات لا تحس باللذة كالممرور الذي
لا يحس بلذة العسل او كالخائف او كالنائم الذي ضاجعته معشوقته وكالخدر الذي
مسته النار والمريض الذي لا يحس بالم الجوع فلهذا لا يلتذ بالمعقولات ولكنا ربما
ونحن في عالمنا الظلماني الان نحس واحد منا مؤيد من عند الله قد خلع ربقة الشهوة
والغضب واخواتها عن عنقه وطالع شيا من تلك اللذة لمحة ربما يجعل منها خيالا
ضعيفا وذلك عند انحلال المشكلات واستنصاح المطالب النفيسة فالنفس
الجاهلة حقها ان يتالم بفوات لذتها لها لكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه ويلهيه
عن المه كالمضروب من مثال الخدر فانه لا يدرك الم النار فاذا زال عنه شغل البدن
كان كالخدر اذا عرض عليه النار فلا يدرك المها فاذا زال الخدر ادرك الالم
العظيم دفعة واحدة فيكون ذلك هو العذاب الذي لا يشابهه عذاب النار واما

النفوس التي ادركت المعقولات واكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال تحققها ان بلذتها
لكن الاشتغال بشغل البدن قد يلهيها عن تلك اللذة فلا تلتذ التذاذا ضعيفا وشبه
هذا الالتذاذ الى تلك الالتذاذ شبه استنشاق روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ
بتطعمها بل البعد من ذلك. ومما ينبهك انك اذا تفكرت في مسئلة عويصة مهمة
فتعرض عليك طعام لذيذ او شهوة اخرى حسية وحضرت بينهما فانك تستحقر
بالشهوة ان كنت كريم النفس فتؤثر اللذة العقلية على الحسية وترى ان اكثر الناس
يتركون اكثر الشهوات تحرزا عن افتضاح وخجالة او ابعد وشنعالة فيتركون قضاء الوطر
من عشيقهم اذا كان بحيث يعرفه غيرهم فيستحقرون تلك اللذة محافظة على
ماء الوجه فالنفوس الكاملة اذا زال عنها شغل البدن بالموت كان مثلها مثل
الخدر الذي اذيق المطعم الالذ وعرض للحالة لا يشتهي وكان لا يشعر به فزال عنه
العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثل من كان له عشيقة فضاجعها
وهو نائم فانتبه فجاءة فادرك لذة الوصال واما النفوس التي فارقت البدن
وقد تنبهت لكمالها ولم تحصلها وهي نازعة اليه الا انها عقت عنه لاشتغالها
بالبدن كان كالمريض الذي غفل عن حاجته الى الغذاء لمرض فيه اذا زال المرض
احس بالحاجة اليه وتألم لفقدانه وهلك فكذلك هذه النفس ادركت فقد
كمالها ولا يمكنها تحصيلها فادركت الالم العظيم فهذا هو الشقاوة

البحث الثاني في احوال النفوس

بعد المفارقة عن البدن فنقول النفوس البشرية اذا فارقت
عن البدن بالموت فاما ان يكون في البدن منتبهة لكمالاتها الممكنة او لم يكن فان
كانت منتبهة فاما ان اكتسبت شيئا منها واستعدت بذلك لحصول كمالها
في الاخرة واما ان لا يكتسب شيئا منها وان لم يكن منتبهة فاما ان يكون ساذجة واما
ان يكون معتقدة اعتقادا باطلا فهذه اصناف اربعة ولكل واحد منها حال من
السعادة والشقاوة يمكن ان يدرك بنوع من العيش وعلى طريق الاجمال
ادراكا ناقصا لما ذكرنا اما النفوس التي تنبهت الى كمالها وحصلت منها شيئا
واكتسبت استعداد الحصول لكمالها بعد المفارقة بالموت لكنها لم يدرك كمال
لذتها في الدنيا لما ذكرنا فانها اذا فارقت البدن وزالت عنها شواغله فلا محالة
يحصل لها جميع الكمالات التي استعدت لحصولها وتفيض عليها صور المعقولات
كلها من المبدأ الفياض لها دفعة واحدة فتلتذ التذاذا الذي لا يدركها الافهام
اذ لا مانع من حصولها لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل ومثاله ما ذكرنا ان النائم
اذا انتبه فيجد معشوقة مضطجعا معه لكن هذه النفوس الكاملة ان اتبعت الشهوات

وتلطخت برذائلها حصلت فيها هيئة راغبة الى ما الفتها فيشتاق اليها ويتألم بفواتها
فاما عظيم فالكمالات العقلية الحاصلة في جوهرها تجذبها الى فوق وهذه الهيئة الراسخة
تجذبها الى سفل فيحصل من تجاذب لها شيء الم ما بل الا ان هذا الالم ينقطع لان
جوهر النفس قد تحلل وهذه الهيئات عارضة فقد انقطع بالموت الاسباب المحدودة
لها فتزول بعد زمان ويكون قرب الزوال وبعده بحسب رسوخ تلك الهيئة ولهذا
ذهب اهل السنة الى عدم خلود اصحاب الكبائر من المؤمنين اما اذا كانت هذه
النفوس كاملة في العلم زكية في العمل لم تتبع الشهوات ولم تألف عادات السوء فانها
اذا فارقت عن البدن بالموت فازت بالسعادة العظيمة المذكورة ولا تتألم بفوات
الامور الدنيوية الا شيئا يسيرا في زمان قليل كمن ينتقل من بلده ومن بين اهله الى
اقليم اخر وفوض اليه ملكه وسلم اليه خزانته ولم ينازعه احد في ذلك فانه يفرح
بذلك فرحا لا يدرك كنهها ومع ذلك فقد يتذكر احيانا اهله وولده ويحن
اليهم تحننا يسيرا ثم بعد زمان قليل ينسى ذلك هو قوله وان تلك الدار دار ما انه
الى ما ذكرنا واما النفوس المنتبهة لكمالاتها المقصرة في تحصيل اسبابها الغير المكتسبة
لاستعداد حصولها في الاخرة الغير المشاكلة على فواتها لموانع ذكرت فانها اذا فارقت
عن البدن وزالت الشواغل عنها سعت اشتياقها الطبيعية الى كمالاتها فتبقى
متشوقة الى الابد ولم ينلها البتة فتبقى حريصة في جوهرها لا راحة لها ولا قرار
لا يموت فيها ولا يحيى فان كانت مع ذلك تابعة الشهوات ومائلة الى
الزخارف الدنيا وتوابعها اذا فارقت البدن اشتاقت اليها وطلبتها فيتضاعف
لها العذاب ضعفين لكن هذا العذاب لا يدوم لان الهيئة العارضة للنفس لا تدوم
واما النقصان الحاصل في الاستعداد للكمال فغير مجبور بعد المفارقة لان حصوله
بواسطة البدن ولا بدن واما النفوس التي لم تتنبه في البدن لكمالاتها الممكنة
فهي اما ان يكون ساذجة واما ان يكون معتقدة اعتقادات باطلة فان كانت
ساذجة خالية عن الاعتقادات فانها اذا فارقت عن البدن لا تتشوق الى كمالاتها
لان الشوق اليها تابع للتنبه لها واذا لم تتشوق اليها لم تتألم بفقد كمالاتها فهي
ناجية عن هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ابلغ
اليهم فالبله ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء النفوس الساذجة اذا فارقت
عن ابدان الصبيان كانت مستعدة لقبول المعقولات الاولية من الفيض الالهي
من غير حاجة الى شيء من الاشياء وانما يحتاج الى استحكام تركيبها فاذا استحكم وحصل
استعدادها لها سواء كانت متعلقة بالبدن او لم يكن فيفيض عليها صور المعقولات

الاولية والبدن بها لذة ما واما المعقولات الثانية فلا تحصل لها لانها انما يستعد لها بواسطة القوى البدنية وهي الحواس الظاهرة والباطنة وباستعمال الفكر والقياس وهذه اللذة وان كانت قليلة فهي لذة ما فان نفوس الصبيان لم يجد اللذة مطلقا ولم يتعطل عنها كما قيل نفوس الاطفال من الجنة والنار اي انها لا واجدة السعادة على الاطلاق واما النفوس المفارقة عن ابدان البله فحالها كحال نفوس الاطفال لان المعقولات الاول حاصلة لها ولا يبعد ان يحصل بها كمال ما لا يحتاج في استعداد حصولها الى آلة جسمانية لكن علائق البدن تكون شاغلة لها عنها فاذا زالت بعض عليها ذلك فيكون لها نوع من السعادة وان كانت قليلة بالنسبة الى سعادة النفوس المستعدة ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم اكثر اهل الجنة البله واما النفوس التي اكتسبت اعتقادات باطلة مخالفة للحق فانها اذا فارقت تألم بذلك المضادة التي بينها وبين كمالاتها وانما لم تتألم بها قبل المفارقة لمانع وهو الاشتغال بعلائق البدن فاذا زال المانع فقد ادرك كالحد والذي مسه النار فهذه احوال النفوس البشرية بعد المفارقة عن البدن ولنرجع الى شرح المتن قوله يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذة وخير الجهة واذى وشر الجهة هذا هو الاصل الاول والمقصود منه اثبات ان للقوة العقلية لذة والما بناء على ان لكل قوة من القوى البدنية والنفسانية لذة بجهة والما بجهة واما اللذة فهو ادراك ما يلائمها واما الالم فهو ادراك ما ينافرها ويدل على هذا الاستقراء وقد عرفت في المنطق ان الاستقراء لا يفيد الا الظن قوله هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة الى قوله واري لا محالة هذا هو الاصل الثاني والمقصود منه اثبات ان اللذة العقلية اقوى من اللذة الحسية ومعناه ان هذه القوى وان اشتركت في ان لذاتها في الشعور بما يلائمها لكن مراتبها مختلفة في الالتذاذ بالملائم وقد لخصنا كلامه قوله وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال بحيث يعلم انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته الى قوله والاصم عند الالحان المنتظمة هذا اصل آخر وهو جواب عن سؤال وتقرير السؤال وهو ان ادراك المعقولات لو كان كمالا ولذة القوة العاقلة لوجب ان نحن ونشتاق اليه كالقوى البدنية فانها تحن الى مدركاتها والجواب هو ان الشيء قد يكون لذيذا لكنه لما لم يدرك كنه حقيقتها لم يتشوق اليه مثل الصبي والعنين فانهما وان كانا يعلمان ان في الجماع لذة لكنهما لما لا يدركان حقيقته بالذوق لم يتشوقا اليه ولم يستهيا استهاجه وكذلك حال الاكمه بالنسبة الى الصور الجميلة وحال الاصم بالنسبة الى الالحان

الموزونة المطربة قوله ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كما للحمار الى قوله وهو مستغن لصيها المقصود ومنه ان اللذات غير مقصورة على اللذات الحسية بل ههنا لذات عقلية وتقريره هو ان الملائكة لا ياكلون ولا يشربون ونحن نعلم بالضرورة ان حالهم اطيب والذ من حال الحمار لذة مطعمه ومرجعه فدل ذلك على اثبات اللذة العقلية قوله وايضا فان الكمال والامر الملائم قد يتيسر للقوة وهناك مانع او شاغل اعلم ان هذا جواب عن سؤال يذكر ههنا وتقرير السؤال هو ان ادراك المعقولات لو كان ملائما ولذيذا لكان للنفس الناطقة لما اخذناه منه وهو الحاصل عليه في هذه الحيوة والجواب هو ان ذلك لمانع وشاغل وهو العلائق البدنية ثم ذكر لهذا مثالا وهو كراهة بعض المرضى للطعم الحلو وشهوته للطعوم الردية الكريهة كمن كان في معدته خلط ردي فانه يستلذ اكل الطين والفحم والاشياء التي تنفر عنها الطباع السليمة والامزجة الصحيحة قوله فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان نتصرف الى الغرض لما اثبت في هذه الاصول ان لكل قوة كمالا وملائما عني ههنا كمال النفس الناطقة عن مبدا الكل واجب الوجود لذاته وعن الجواهر النزيهة المطلقة التي تسمى في لسان الحكمة عقولا محضة وفي لسان الشريعة ملائكة كروبية وبالروحانية المتعلقة التي يعبر عنها في لسان الحكمة نفوسا فلكية وفي الشرع ملائكة سماوية قوله واذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخر وجد في المرتبة التي تبين من ههنا ان هذا الكمال الحاصل للنفس الناطقة من ادراك المعقولات افضل واتم واقوى من اللذة الحاصلة لسائر القوى وذلك في بيان هذا وجوها اولها ان فلان المدركات العقلية دائما وجودها ومدركات سائر القوى فاسدة متغيرة واما ثانيا فلان القوة العاقلة اشد وصولا الى مدركاتها لانها يغوص في باطن الشيء وظاهره والقوى الحسية لا يدرك الا ظاهر الشيء واما ثالثا فلان مدركات القوة العاقلة المفارقات ومدركات القوى الحسية المقارنات ولا شك ان المجردات اكمل واشرف واما رابعا فلان مدركات الحواس متناهية قوله واما انه كم ينبغي ان يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذي في مثله يقع هذه الشقاوة المقصود من هذا الفصل بيان القدر الذي يخلص الانسان من الشقاوة ويوصله الى السعادة من ادراك المعقولات فقال لا يمكنني ان انص عليه ولكنه اتى بالمفصل للمفارقات في كتاب المباحثات قوله ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح الجزء العملي ويقدم لذلك مقدمة وكانا قد ذكرناها فيما سلف فنقول ان الخلق هو ملكة يصدر الى قوله حتى يزكوا النفوس ويبلغ السعادة التي تخصها اقول لما بين فلذا العلم للذي يحصل عنده السعادة الحقيقية شرع

بعده في بيان ان هذه للسعادة لا يكمل حصولها الا باصلاح الجزء العملي وتهذيب الاخلاق وهذا الكلام تيهم بالجواب الاول في حد الخلق عدد انه ملكة يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية وليس هو عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة نسبتها الى الضدين بالسوية وليس ايضا عبارة عن نفس الفعل بل الخلق عبارة عن كون النفس بحيث يصدر عنه الفعل بغير روية كمن ملكت شيان غير يروي في حرف حرف كما ان ملكة العلم ليس عبارة عن حصول المعلومات بل عبارة عن كونه بحيث يمكنه ان يحضرها متى شاء من غير روية **البحث الثاني** في اختلاف الاخلاق فنقول الخلق اما محمود واما مذموم فالخلق المحمود الملكة التامة على الافعال الفاضلة المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط واصول الاخلاق الفاضلة ثلث شجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن اللذين هما رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجريزة والعبادة والطرفان مذمومان وهذا الخلق الجميل قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعا وفي بعضهم يصير اليه بالرياضة ويتبع على عاديه واما الخلق المذموم هو الملكة التامة على الافعال الرذيلة الزمية المتباعدة عن الوسط الى طرفي الافراط والتفريط كالبخل والسرف والتهور والجبن ونحوها والناس يختلفون في الاخلاق فمنهم من يكون الغالب عليه الاخلاق المذمومة وقلما يوجد انسان يخلو عن خلق مذموم لكنهم يتفاضلون عنه ولذلك في الاخلاق المحمودة الا ان المجبولين على الاخلاق الجيدة قليلون جدا واكثر الصائرون اليها بالرياضة اما المجبولون على الاخلاق المذمومة فاكثر الناس لان الغالب على طبيعتهم بالجهل وقلة التميز والفكر والانسان اذا استرسل مع طبعه ولم يستعمل الفكر والتميز كان الغالب عليه اخلاق البهائم لان الانسان انما يتميز عن البهائم بالفكر والتميز فاذا اهملهما كان قد انخلع عن الانسانية وصار كالبهائم بل اضل على ما اشار اليه التنزيل اولئك كالانعام بل هم اضل سبيلا **البحث الثالث** في العلة الموجبة لاختلاف الناس في الاخلاق العلة الموجبة له النفس وللنفس قوى ثلث القوة الشهوانية ويسمى النفس الشهوانية والقوة الغضبية ويسمى ايضا النفس الغضبية والقوة الناطقة ويسمى النفس الناطقة ومصدر جميع الاخلاق هذه القوى الثلث اما القوة الشهوانية للانسان وغيره من الحيوانات وهي التي ينشأ منها جميع الشهوات واللذات الجسمانية كشهوة الاكل والشرب والمباشرة وهذه النفس قديمة جدا متى لم يقهرها الانسان ملكته

عليه وكان الانسان اشبه بالبهائم منه بالناس لان همته تكون مصروفة الى استيفاء الشهوات فصارت مانعة له من تحصيل الكمالات واذا ملكها القوة العاقلة واستولت عليها كان الانسان عفيفا ضابطا لنفسه ويستعملها في حاجته الى لا غنا عنها ويكفها عن لا حاجة به اليه من الشهوات الردية واللذات الفاحشة واما النفس الغضبية فيشترك فيها ايضا الانسان وسائر الحيوان وهي اقوى من النفس الشهوانية واضر بصاحبها اذا ملكته واستولت عليها ويكون الانسان عند استيلاء هذه القوة عليه اشبه بالسباع منه بالناس فاذا كانت هذه القوة مذللة مقهورة كان صاحبها حليما وقورا واذا كانت غالبة مستولية على صاحبها كان صاحبها غضوبا سفيها ظلوما غشوما واما النفس الناطقة فهي التي تميز الانسان بها عن جميع الحيوانات وهي التي تكون لها الفكر والتمييز والذكر والفهم وبالحقيقة هي الانسان وهي يمكنها ان تهذب القوة الشهوانية والغضبية ويضبطها ولهذه النفس ايضا فضائل ورذائل اما فضائلها فاكتساب العلوم والفضل وكف صاحبها عن الرذائل وقهر الشهوانية والغضبية وتاديبهما وطلب الخيرات والفضائل واما رذائلها فالخبث والحيلة والخديعة والملق والمكر والحسد والريا ونحوها من الرذائل فهذه هي السبب الموجب لاختلاف الناس في الاخلاق ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله ويقول ايضا ان هذه السعادة الحقيقية لا تتم الا باصلاح العملي في النفس اعلم ان النفوس الكاملة ان اسعفت الشهوات وتلطخت برذائلها حصلت فيها هيئة راغبة الى ما اعتادها فيشتاق اليها فيتالم بفواتها تالما عظيما فحصلت في جوهرها تمام الكمالات العقلية بحيث لها الى الملا الاعلى وهذه الهيئة الراسخة تجذبها الى الاسفل فتحصل بتضاد الميل دبين الم ما بل فلهذا لا يتم السعادة الحقيقية الا بتحسين الاعمال وتهذيب الاخلاق فان النفوس الكاملة المهذبة الاخلاق اذا فارقت البدن نالت السعادة العليا واللذة عظيمة كما ذكرنا قوله ويقدم لذلك مقدمة انما هذه المقدمة لان تهذيب الاخلاق اصل في اصلاح الجزء العملي قوله ان الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير روية هذا هو حد الخلق وقد ذكرناه قوله وقد اخذ في كتب الاخلاق بان يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين المراد منه ما ذكرنا هو ان الخلق ليس عبارة عن استعمال التوسط بين طرفي والتفريط بل هو عبارة عن ملكة استعمال التوسط قوله وملكة التوسط كانها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا اما القوى الحيوانية فبان يحصل فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فبان يحصل فيها الاستعلاء والانفعال كما ان ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة

والقوى الحيوانية ولكن ينعكس هذه النسبة معناه ان ملكة التوسط انما يحصل اذا كانت
النفس الناطقة مستولية على القوى الحيوانية مالكة لها قاهرة وانما يكون مكسورة متقادة
للنفس الناطقة وملكة الافراط والتفريط يحصل بعكس هذا وهو ان يكون القوى الحيوانية
مالكة للنفس الناطقة قاهرة لها لما بينا عند هذه النسبة يكون الانسان اشبه بالبهائم
منه بالناس قوله ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضا القوى الحيوانية واذا
قويت القوى الحيوانية وحصل لها ملكة استعلائية حدث في النفس هيئة اذعانية
واثر انفعالي قد يرسخ في النفس الناطقة من شانها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن
شديد الانصراف اليه معناه ان القوى الحيوانية اذا ملكت النفس الناطقة
واستولت عليها صارت النفس متقادة لها يتبعها حيث شاءت وارادت وحينئذ
يصير علاقتها مع البدن قوية وشديد ميلها اليه وينصرف همة الى جانب البدن
عن استكمال مقتضاها واما قوله واما ملكة التوسط فالمراد منها البرية عن الهيئات
الانقيادية وتبقيه النفس على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والنيرة معناه ان الانسان
اذا حصلت له ملكة استعمال التوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الافعال لم يحصل
في نفسه الناطقة هيئة انقيادية وبقيت على فطرتها واستفادت هيئة الاستعلاء
وهي لا يضاد جوهرها ولا يميل بها الى جانب البدن بل يصرفها عنه فلا يلزم قوة
العلاقة مع البدن ولا شديدة الانصراف اليه قوله جوهر النفس انما كان البدن
هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له
وعن الشعور بلذة الكمال معناه ان استعمال النفس الناطقة بالامور البدنية
والانغمار بما فيها يلهيها ويشغلها عن الشوق الى كمالاتها وعن طلبها وعن الشعور
بلذة كمالها ان حصل وبالالم ان فقد لا بسبب ان النفس منطبعة في البدن او منغمسة
فيه بل بسبب العلاقة التي كانت بينهما وهو العشق على تدبيره فاذا فارقت
البدن وفيه الملكة الحاصلة بسبب الاستعمال به كانت حالها شبيهة بحالها وهي متعلقة
بالبدن لكن بما نقص من ذلك التعلق يزول غفلته عن حركة الشوق الذي له الى كماله
وبما بقي منه معه يكون محجوبا عن الاتصال بمحل سعادته فيكون له انجذاب الى كماله فوق
والانجذاب الى جنب ويحصل عند ذلك حركات متشوشة والم هائل قوله ثم ان
تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها فالنفس مولم لها وانما لا يدركها قبل المفارقة
لاشتغالها بامور البدن وانغماسها فيها فاذا فارقت احست بتلك المضادة
وتأذت بها قوله وهذا الاذى ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والعارض
الغريب لا يبقى معناه ان الالم الحاصل من تلك الهيئة البدنية الردية لا يبقى لانه

ليس لامر لازم بل هو لامر عارض غريب وهي استعمال طرفي الافراط والتفريط في الافعال
والجري على مقتضى القوى الحيوانية فاذا ارتفعت اسبابها ارتفعت هي ويزكو النفس
ويبلغ الى كمال سعادتها **قال الشيخ فصل في المعاد والمبداء** يقول مجمل وفي الالهامات
والدعوة المستجاب والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي حال احكام النجوم
ويجب ان يعلم ان الوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة
من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى
عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب
الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدي
وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة فيلبس اول شيء صورة العناصر ثم
يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة من الذي يتلوه
فيكون اخس ما فيه المادة ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها النخل وبعده
الحيوانات النامية وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق
التي يكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لرتبة النبوة وهو الذي في قواه
النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملائكة الله تعالى
وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه
يتشبح له الملائكة ويحدث في سماعه صوت فيسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة
فيسمعه من غير ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه
وكما ان اول الكائنات من الابتدا الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا
يبتدي الوجود من الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما تفيض هذه الصورة
لا محالة من عند تلك المبادي **الشرح** المقصود من هذا الكلام بيان المبدا والمعاد
على سبيل الاجمال اي بيان كيفية نزول الموجودات من الاشرف الى الاخس فالاخس
ثم صعودها من الاخس الى الاشرف وتلخيصه هو ان اشرف الموجودات هو
الله تعالى بل لا نسبة لموجود اليه في الشرف ويليه العقول ويسمى الملائكة الروحانية
في لسان الشريعة ويلي العقول النفوس وهي الملائكة العملية ثم الاجرام
الفلكية وبعضها اشرف من بعض على حسب شرف العقول والنفوس ثم يبتدي
وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة وهي اخس الجواهر لانه شيء بالقوة
لا بالفعل فهذه مراتب النزول الاخس اما كيفية الصعود الاشرف فالاشرف
فهو ان الهيولى الكائنات الفاسدات يتصف بالصور الجسمية ثم بالصورة النوعية
ثم يتركب الصور النوعية العنصرية فيحدث المزاج ثم يحصل الجماد ثم يحصل النبات

ثم يحصل الحيوان ثم الانسان اشرف ما للنفس الناطقة واشرف الناس من يكون نفسه كاملا في قوتيه العلمية والعملية اما في قوته العلمية فان يكون المعقولات كلها حاصلة له بالفعل او بالقدرة القريبة غاية القرب من الفعل فتصير النفس كمرآة مجلوة ينطبع فيها صور الاشياء كلها كما هي عليها من غير اعوجاج مهما قوبلت بها وانما يحصل هذه الممارسة للعلوم الحكمية واما في القدرة العملية فهي بتطهير النفس عن الاخلاق الرذيلة للعادات السيئة والملكات القبيحة وتحليته بالعادات الحسنة والملكات الفاضلة المرضية انما يحصل هذا بالطريق المذكورة في كتب الاخلاق وبالمواظبة على الوظائف الشرعية والسنن الملية من العبادات البدنية والمالية فان للوقوف عند توقيفات الشرع وحدوده والانقياد لاوامره ونواهيه تاثير المنفا في نظم الامارة بالسوء للنفس المطمئنة اعني تسخير القوى البدنية الشهوانية والغضبية للنفس وافضل الناس من صارت نفسه عقلا بالفعل وحصلت له الاخلاق الحسنة وافضل هولاء من استعد لرتبة النبوة وهو الذي لقواه النفسانية خصائص ثلث قد ذكرت ولنرجع الى شرح الفاظ الكتاب قوله وجب ان يعلم ان الوجود اذا ابتدا من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول عني بالاول الواجب الوجود لذاته وهو تعالى ثم ان الموجودات انما يوجد من الواجب الوجود لذاته بترتيب فما يكون اقرب اليه في ترتيب الوجود يكون اشرف من الابعد منه الى ان ابلغ الوجود الى الاخس قوله فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي يسمى عقولا معناه ان افضل الموجودات بعد الواجب لذاته هو العقول ويدل عليه انه كمالاتها حاصلة لها بالفعل من كل وجه قوله ثم مراتب الملائكة الروحانية يسمى نفوسا معناه ان بعد العقول اشرف الموجودات النفوس المتعلقة بالاجسام قوله وافضلها الانسان والقائل ان يقول بهذا يشعر بان النفوس البشرية افضل من النفوس الفلكية قوله وبعده الحيوانات النباتات يعني به ان الافضل بعد الانسان الحيوان وبعد الحيوان النبات

قال الشيخ والامور الحادثة في هذا العالم يحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فتتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة فيها اما الطبيعية واما الارادية والثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها اثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة اوجه احدها من تلقاء نفسها بحيث لا سبب فيه للامور الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما في طبايع اجرامها واما في اجسامها بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى الارضية والمناسبات بينها واما في طبايعها النفسانية والوجه الثالث فيه شركة ما مع الاحوال الارضية وبسببه بوجه من الوجوه على الوجه الاول انه قد اتضح لك ان النفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزئية

على سبيل ادراك غير عقلي محض وان لها ان يتوصل الى ادراك الى ذات الجزئية وذلك يمكن بسبب ادراك تفاريق اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب ادابها الى انها لتنتهي الى طبيعية وارادية موجبة ليست ارادية فاترة غير حاتمة والاحارة ولا تنتهي الى القسر فان القسرية اما قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها تنتهي التحليل في القسر فالجميع ثم ان الارادات كلها حادثة بعد ما لم يكن لها اسباب يتوافق فتوجبها وليست يوجد ارادة بارادة والا لذهب الى غير النهاية ولا عن طبيعة المريد والا لزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات يحدث بحدوث علل هي الموجبات والدواعي يستند الى ارضيات وسماويات ويكون موجبة ضرورية لتلك الارادة واما الطبيعية فان كانت راهنة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها يستند ايضا الى امور سماوية وارضية قد عرفت جميع ما قيل وان لارجام هذه العلل وتصادمها واستمرارها نظاما ينجر تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوايل بما هي اوايل وهيئة انجرارها الى الثواني علمت الثواني ضرورية فمن هذه الاشياء علمنا ان النفوس السماوية ربما خفيت حالة بالجزئيات واما ما فوقها فعلمها على نحو كلي واما هي فعلى نحو يجري كالمباشر او المبادي الى المباشرة والمشاهدة بالحواس فلا محالة انها يعلم ما يكون الا محالة انها تعلم مع كثير منها الوجه الذي هو اصوب والذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد بينا ان التصورات التي لتلك العلل مبادي لوجود تلك الصور ههنا اذا كانت ممكنة ولم يكن هناك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك التصورات فما هو اقدم وما هو في احد القسمين من الثلث غير هذا الثالث واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل ذلك الامر الممكن موجودا لا عن سبب ارضي ولا عن سبب طبيعي من الشمائل على تاثير بوجه ما لهذه الامور من الامور السماوية وليس هذا بالحقيقة بانها يزيل التاثير للمبادي وجود ذلك الامر من الامور السماوية فانها اذا عقلت الاوايل عقلت ذلك الامر واذا عقلت ما هو اولى بان يكون واذا عقلت ذلك كان لا مانع فيه الا عدم علة طبيعية ارضية او وجود علة طبيعية ارضية اما عدم العلة الطبيعية الارضية مثل ان يكون ذلك الشيء هواء يوجب حرارة فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك السخونة يحدث للتصور السماوي لوجوب كون الخير فيه كما انه يحدث هي في ابدان الناس عن اسباب من تصورات الناس وعلى ما عرفت فيما سلف واما مثال الثاني فانه يكون ليس الى نوع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد في ذلك ايضا فالتصور السماوي للخير مع وجود ضد ما يوجبه المبرد في ذلك ايضا يغلب المبرد في انعقاد قصدنا المغضب السبب المبرد فيكون اضعف هذا القسم احالات لامور طبيعية او الهامات يتصل بالمستدعي او بغيره او اختلاط من ذلك يودي واحد منها او جملة مجتمعة الى الغاية النافعة ونسبة التضرع الى استدعاء هذه القدرة نسبة التفكر الى

مستندا الينا وكل لنتيقن من فوق وليس هذا ينبع تصورات السماوية بل الاول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه
الذي نعلمنا انه يليق به ومن عنده يبتدى كل ما يكون ولكن بتوسط الشرح المقصود من هذا
الكلام بيان استناد الحوادث الارضية الى قضاء الله وقدره قوله والامور الحادثة في هذا
العالم يحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الارضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية
معناه ان سبب حدوث الحوادث في هذا العالم مصادمة القوى الفعالة والمنفعلة الارضية يعني
به السبب القريب ويعني بالمصادمة الاجتماع والبرهان على هذه الدعوى هو ان هذه الامور حادثة
وكل حادث فله سبب فهذه الامور لها اسباب وتصادم القوى الفعالة الارضية والمنفعلة ايضا
حادث فلا بد من استناده الى تصادم القوى الفعالة السماوية قوله اما القوى الارضية ففيهم حدوث
ما يحدث ههنا بشيئين معناه ان حدوثه من القوى الارضية يتم بسببين احدهما القوى الفعالة فيها
وهي اما طبيعية واما ارادية وثانيهما القوى المنفعلة وهي اما طبيعية واما ارادية قوله والقوى السماوية
فيحدث عنها اثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة اوجه معناه ان حدوث الحوادث في هذا العالم عن
القوى السماوية على ثلثة اوجه احدها من تلقاء نفسها اي من ذاتها لا بشركة الامور الارضية وثانيها من
طبائع اجرامها وقواها الجسمانية بحسب الاشكال الواقعة منها مع القوى الارضية واما من طباعها
النفسانية وثالثها ان يكون حدوثها بمشاركة الامور الارضية قوله قد اتضح لك ان النفوس تلك
الاجرام السماوية ضربا من التصرف المقصود منه بيان هذا الوجه الثالث معناه ان النفوس السماوية
مدركة للحوادث الجزئية لانه مدركة لاسبابها والعلم بالسبب موجب للعلم بالمسبب قوله
وانها تنتهي الى طبيعية وارادة موجبة ليست ارادته فائزة غير خاتمة ولا خارجة منه معناه ان الحوادث
صادرة اما عن طبيعة واما عن ارادة موجبة قوله ولا تنتهي الى القسر معناه ان هذه الحوادث
غير صادرة عن القسر لان القسر اما ان يكون عن الطبيعة واما ان يكون عن الارادة فاذن القسر
ينتهي اما الى الطبيعة واما الى الارادة قوله ثم ان الارادات كائنة بعد ما لم يكن معناه ان
الارادات لا بد لها من سبب يوجبها لانها حادثة وكل حادث فلا بد له من سبب يحدثه او يوجده
فهذه الارادات لها اسباب يوجبها قوله وليست يوجد ارادة بارادة والا لذهب
الى غير النهاية معناه لما ثبت ان هذه الارادات لها سبب فسببها اما ارادة اخرى واما ذات
المريد واما غيرهما يستحيل ان يكون السبب ارادة اخرى اذ لو كان كل ارادة بارادة اخرى
لزم التسلسل ويستحيل ان يكون السبب ذات المريد والا لزمته بدوام ذاته فاذن هذه الارادات
مستندة الى اسباب ارضية او سماوية وتلك الاسباب موجبة لتلك الارادة قوله اما
الطبيعية فان كانت دائمة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها مستندة الى امور
سماوية وارضية معناه لما اثبت انتهاء الارادات الحادثة الى اسباب سماوية وارضية
اراد ان يثبت ان الطبيعة ايضا اذا كانت حادثة فلا بد من انتهائها الى اسباب ارضية

سماوية قوله وان لازدحام هذه العلل ويصادمها ما للحركة السماوية قوله فاذا علمت الاوايل
بانحاء اوايل ومعه الحوادث علمت التوالي ضرورة لما اثبت ان الحوادث الكائنة في هذا العالم
مستندة الى علل انها مستندة الى امور سماوية فاذا علمت تلك الامور التي هي اسباب بهذه الامور
علمت هذه الامور لما ثبت ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول قوله ثم هذه الاشياء ان النفوس
السماوية وما فوقها عالمة بالحركات يعني بالنفوس السماوية النفوس المباشرة للحركات السماوية
وبما فوقها العقول وهذه العقول والنفوس عالمة بالجزئيات الكائنة في هذا العالم اما العقول
فهي عالمة بها على وجه كلي واما النفوس فهي عالمة بها على وجه جزئي واذا كان كذلك كانت النفوس
السماوية والعقول التي فوقها بما يكون وتلك التصورات مبادي لصور الكائنات ههنا اذا كانت
محكمة قد ثبت هذا فيما سلف واذا كان الامر كذلك كان ذلك الملك موجودا لا عن سبب سماوي
ولا عن سبب ارضي بل يكون موجودا عن تأثير تلك المبادي في الامور السماوية قوله بل التأثير للمبادي
وجود ذلك الامر من الامور السماوية معناه ان امورنا بالحقيقة لا للامر السماوي بل المؤثر بالحقيقة
مبادي الامر السماوي لانها اذا عقلت معاني ذلك الامر عقيب ذلك الامر واذا عقلت ذلك الامر
وجد ذلك الامر وجد ذلك لا الامر لانه لا مانع منه الا العدم علة طبيعية او وجود علة ارضية مثلا ان
للعلة الطبيعية الارضية هو ان يوجد سخونة ولا يكون قد وجد سخونة طبيعية ارضية فيحدث تلك السخونة
عن تصور المبادي السماوية وجه كون الخير فيه كما انه يحدث في ابداننا من تصورنا احوال قد ثبت
ذلك فيما تقدم فالحاصل انه يدعي ان التصورات التي للمبادي السماوية قد يكون موجبة للاثار من غير
توسط الاسباب الارضية فيحتمل ان يوجد المبرد من التصور السماوي للخير من وجوده ما يوجبه المبرد
نقص المبرد وتبهرد كما يفسر تصورنا المعصب السبب المبرد فيما قوله فاصناف هذا احاله
لامور طبيعية او الهامات يتصل بالمستدعي عن باصناف هذا القسم تاثيرات الامور السماوية لا بمشاركة
الامور الارضية قوله وليس هذا تتبع تصورات السماوية بعلم بجميع ذلك معناه ان واجب
الوجود لذاته عالم بهذه الكائنات وهذه الكليات مستندة اليه لكن بتوسط الامور السماوية فالكل
اذن من عنده قوله فليست هذه الامور مما ينتفع بالدعوات والقرابين معناه ان السبب علم واجب
الوجود لذاته ينتفع [illegible] بالدعوات والقرابين اولا علمه بهذه الامور لا تنتفع بهذه الامور
قوله ولهذا يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير معناه هو انه يكون
الواجب الوجود لذاته عالما بهذه الكائنات وجب ان يتوقع المكافاة على الشر وحقيقته
انما يثبت بظهور امامه واماراته هي كرامته قوله وهذه الحال معقول عند المبادي فيجب ان يكون
لها وجود معناه ان المكافاة على الشر والمجازات على الخير معلومة لواجب الوجود لذاته وللعقول
والنفوس ولكونها نافعة فيجب ان يكون لها وجود فاما لم يكن فهناك سر لا يدركه او شي يمنعه عن
الوجود لاجل انه بالوجود اولى الا انه لم يكن الجميع بينهما في الوجود قوله واذا ست ان تعلم ان الامور

التي عقلت نافعة مودية الى المصالح فقد اوجدت في الطبيعة معنى ان الامور النافعة المودية الى المصالح موجودة
في عالم الطبيعة ويدل عليه منافع اعضاء الحيوان والنبات والحكم الموجودة فيها وليس سببها الطبيعة لان
الطبيعة لا شعور لها فما يمكنها ان يفعل على القانون الحكمي بل مبداها العناية على الوجه الذي ذكرت
قال الشيخ وعلى ذلك على قياس هذه الامور ما ينتفع بالدعوات والتوابيت وخصوصا في امر الاستسقاء و
في امور اخرى ولهذا اما يجب ان يخاف المكافاة على الشر ويتوقع المكافاة على الخير فان في ثبوت
حقيقة ذلك مع حرج عن الشر وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته وآياته اي وجود جامع فانه
وهذه الحال معقولة عند الناس فيجب ان يكون له وجود فما لم يوجد فهناك سر لا ندركه والسبب في تعادقه
ذلك اولى بالوجود مع هذا وجود ذلك و وجود هذا معاني الحال واذا ثبتت ان يعلم ان الامور التي
عقلت نافعة مودية الى المصالح فقد اوجدت في الطبيعة على النحو الايجابي الذي عليه وتحققه فتامل
حال منافع الاعضاء في الحيوانات والنبات وان كل واحد كيف خلق وليس هناك البتة سبب طبيعي بل
مبداه لا محالة من على الوجه الذي علمت العناية وكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة
بالعناية على الوجه الذي علمت العناية تتعلق تلك واعلم ان اكثر ما يقربه الجمهور ويفزع اليه ويقول به
فهو حق وانما يدفعه هولاء المتشبهة بالفلاسفة جهلا منهم بعلله واسبابه وقد عملنا في هذا
الباب كتاب البر والاثم فتامل شرح هذه الامور من هناك وصدق بما كان يحكى من العقوبات
الالهية النازلة على مدن فاسدة واشخاص ظالمة وانظر ان الحق كيف ينصر التفسير شرح هذا
الكلام قد تقدم في شرح استناد الحوادث الارضية الى قضاء الله تعالى والمتن
قد تاخر بطريق السهو عنه قال الشيخ واعلم ان السبب في الدعاء منا ايضا وفي الصدقة وفي الامور
وغير ذلك وكذلك حدوث الظلم والاثم انما يكون من هناك فان مبادي جميع هذه الامور
تنتهي الى الطبيعة والارادة والاتفاق والطبيعة مبداها من هناك والارادات التي
لنا كائنة بعد ما لم يكن وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة وكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك
الارادة ليست ارادة متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور تعرض من خارج
ارضية او سماوية والارضية تنتهي الى السماوية وباجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة
فاما الاتفاق فهو حادث عن مصادمات هذه فاذا حللت الامور كلها استندت الى مبادي
ايجابها تنزل من عند الله تعالى والقضاء من الله سبحانه هو الوضع الاول البسيط والتقدير
هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماعات من الامور البسيطة التي تنسب
من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول الشرح اقول المقصود من هذا الفصل
اثبات ان افعال العباد واقعة بقضاء الله تعالى وقدره بل جميع الكائنات بقضائه
وقدره وتلخيص كلامه وهو ان هذه الامور كائنة بعد ما لم تكن وكل ما كان كذلك فلا بد له
من اسباب والاسباب هذه الامور اما الطبيعة او الارادة او الاتفاق اما الطبيعة فمبداها

من هناك واما الارادة فهي كائنة بعد ما لم يكن فلها ايضا سبب وعلة وليست ارادة اخرى
متسلسلة الى غير نهاية بل اسبابها امور من خارج اما ارضية واما سماوية والارضية مستندة الى
السماوية وباجتماع الاسباب السماوية والارضية تحدث وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث
عن اجتماع الاسباب السماوية والارضية والاسباب مستندة الى واجب الوجود لذاته فاذا
الكل من عنده ثم فسر القضاء والقدر فقال القضاء من الله سبحانه هو الوضع الاول البسيط والتقدير
هو ما يتوجه اليه القضاء على التدريج معناه ان القضاء هو الاسباب البسيطة والتقدير يوجه تلك
الاسباب الى المسببات على التدريج باجتماع تلك البسائط قال الشيخ ولو امكن انسانا
من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبايعها لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل
وهذا المنجم القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست مستندة الى البرهان بل عسى ان
يدعي فيها التجربة او الوحي وربما حاول قياسات شعرية او خطابية في اثباتها فانه انما يعول على
دلايل جنس واحد من اسباب الكائنات وهي التي في السماء على انه لا يضمن من عنده الاحاطة بجميع
الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك ووفى به لم يمكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف
على وجود جميعها في كل وقت فان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوم عنده فان ذلك مما لا يكفي
يعلم انه وجد او لم يوجد وذلك لانه لا يكفيك ان يعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا في ان يعلم
انها سخنت ما لم يعلم انها حصلت واي طريق في الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث وبدعة
في الفلك ولو امكنه ان يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك لم يكن لنا به الانتقال
الى المغيبات فان الامور المغيبة التي في طريق الحدوث انما تتم بمخالطات بين الامور السماوية التي
لا يعلم انها حصلت بالكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها
ومنفعلها طبيعيها وارادتها وليست تتم بالسماويات وحدها فما لم يحط بجميع الحاضرين من الامرين
وموجب كل واحد منها خصوصا ما كان متعلقا بالمغيب لم يتمكن من الانتقال الى المغيب
فليس لنا اذن اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطوننا من مقدماتهم
الحكمية صادقة الشرح المقصود من هذا الفصل اثبات ان الانسان لا يمكنه ان يعلم الامور
المستقبلة في هذا العالم بحقيقتها وكيفيتها لان ذلك يتوقف على العلم بجميع الحوادث
السماوية والارضية وذلك غير ممكن للانسان والموقوف على غير الممكن غير ممكن فالعلم بالامور
الغائبة غير ممكن ولهذا جاء في الكتاب الالهي لا يعلم الغيب الا الله تعالى قوله وهذا المنجم
القائل بالاحكام مع ان اوضاعه الاولى ومقدماته ليست تستند الى برهان فانه علم انا
هذا جواب عن سؤال على قوله لا يمكن للانسان ان يعلم الغيب وتقرير السؤال هو ان يقال
المنجم الذي يقول بالاحكام يخبر عن المغيبات جوابه المنجم لا يقول بالاحكام عن العلم بل عن الظن
لان اوضاعه الاولى مقدمات ليست برهانية بل انما تجربة او مستفاد عن قياسات شعرية

او خطابيه وربما يدى الوحى واذا كانت المبادى ليست نفسه فالمسائل ايضا كذلك وان
سلمنا ذلك لكنه انما يتقدم عن دلائل جنس واحد من اسباب الكاينات وهى الدلائل
الفلكيه ولا يدعى ان علة تحيط بجميع الامور السماويه واو ادعى ذلك فلا يمكنه ان يعلم جميعها
فى كل وقت مع انه لا طريق فى الحساب الى معرفة كل ما يحدث فى الفلك وان سلمنا انه
يمكن ذلك لكن معرفة المغيبات انما تتم بمعرفة الامور السماويه والارضيه لانها انما توجد
لمخالطة الامور السماويه والارضيه فما لم يعلم جميع الامور السماويه والارضيه لم يتم
الانتقال الى المغيب فثبت انه لا ثقة بقولهم بعد تسليم ان مقدماتهم صادقه **قال
الشيخ فصل فى اثبات النبوة** وكيفيه دعوة النبى صلى الله عليه وسلم الى الله
تعالى والمعاد ونقول الان انه من المعلوم ان الانسان يفارق سائر الحيوانات بانه لا
يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه
على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا
مكفيا به وبنظيره فيكون مثلا هذا ينقل الى ذاك الدقيق وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط
لاخر وهذا يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد
المدن والاجتماعات ومن كان منهم غير محتاط فى عقد مدينته على شرائط المدنيه وقد وقع
منه ومن شركائه الاقتصار على الاجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس
عادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا
كان هذا ظاهرا فلا بد فى وجود الانسان وبقائه من مشاركه ولا تتم المشاركه الا بمعامله
كما لا بد فى ذلك من سائر الاسباب التى تكون له ولا بد فى المعامله من سنة وعدل ولا
بد للسنة والعدل من سان ومعدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس
ويلزمهم السنة ولا بد من ان يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وارائهم فى ذلك
فيختلفون ويرى كل واحد منهم ما له عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان فى ان
يبقى نوع الناس ويحصل وجوده اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشفار وعلى
الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع التى لا ضرورة فيها فى
البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع فى البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن ويعدل
ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضى تلك المنافع
ولا تقتضى هذه المنافع التى هى اسها ولا ان يكون المبدا الاول والملائكة بعده يعلم
ذلك ولا يعلم هذا ولا ان يكون ما يعلمه فى نظام الامر الممكن وجوده الضرورى حصوله
لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبنى على وجوده
موجود فواجب اذن ان يوجد نبى وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية

ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به عنهم فيكون له المعجزات التى
اخبرنا بها **الشرح** المقصود من هذا الفصل اثبات اصلين احدهما اثبات النبوة والثانى
بيان كيفيه دعوة النبى تقدم اثبات الاصل الاول واعلم ان البرهان المذكور يشتمل على مقدمات
المقدمة الاولى ان من المعلوم ان الانسان يتمايز عن سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته
لو انفرد وحده لان غذاء الانسان ومسكنه وملبسه صناعى لا طبيعى والشخص الواحد لا يمكنه
ان يقوم باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لا بد ان يكون اناس اخرون ليعين كل واحد منهم
صاحبه حتى ان هذا يزرع لذاك وذاك يهيئ الات الزراعة وهذا يخبز لذاك وذاك
يطحن لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا صار الانسان مدنيا بالطبع محتاجا
الى ان يجمع الذين يكونون فى الصحارى وان كانوا مجتمعين لا يشبه اخلاقهم اخلاق الناس الكاملين
فثبت انه لا بد فى وجود الانسان وبقائه من مشاركه واجتماع المقدمة الثانيه انه كذلك
انه لا تتم المشاركه ولا يكمل الاجتماع الا بمعاملات تجرى بينهم المقدمة الثالثة لا بد فى
المعامله من سنة وعدل المقدمة الرابعة انه لا بد لتلك السنة والعدل من سان ومعدل
المقدمة الخامسة انه يجب ان يكون ذلك السان بحيث يخاطب الناس ويرشدهم الى السنة المقدمة
السادسة انه يجب ان يكون انسانا المقدمة السابعة يجب ان يكون هذا الانسان مخصوصا
بمعجزات وخوارق عادات لينقاد له الناس واذا ثبت هذه المقدمات فنقول
لا شك ان الحاجة الى هذا الانسان فى ان يبقى نوع الانسان اشد من الحاجة الى انبات
الشعر على الاهداب والحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين وسائر المنافع التى لا ضرورة
لها فى البقاء فلما لم يهمل العناية تلك المنافع الحقيرة فلان لا يهمل وجود هذا
الشخص اولى فوجب فى الحكمة وجود النبى فهذا تلخيص كلامه **قال الشيخ** فهذا الانسان
اذا وجد وجب ان يسن للناس فى امورهم سننا باذن الله تعالى وامره
ووحيه وانزاله الروح المقدس عليه فيكون الاصل الاول فى سنته تعريفه اياهم ان
لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانيه وان من حقه ان يطاع امره وانه
يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه
المعاد المشقى حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع
والطاعة ولا ينبغى له ان يشغلهم بشىء من معرفة الله تعالى فوق معرفة انه واحد حق
لا شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى تكليفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه
فى مكان ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شىء من هذا الجنس
فقد عظم عليهم الشغل وشوش ما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا مخلص
عنه الا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا

هذه الاحوال على وجهها الا بكدّ وانما يتكلف القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد
والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود او يقعوا في التنازع وينصرفوا
الى المباحثات والمقايسات التي تصد عن اعمالهم المدنية وربما اوقعهم في آراء مخالفة
لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على
الانسان في ضبطهم فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا الانسان يصلح ان يظهر ان عنده حقيقة
يكتمها العامة بل لا يجب ان يرخص في التعريض لشيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلال الله تعالى
وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقي اليهم منه هذا القدر اعني
انه لا نظير له ولا شبيه ولا شريك وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون
كيفيته وتسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه
واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأت ولا
اذن سمعت وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم
واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يؤخذ معلوم الله تعالى على
وجهه على ما علمت ولا بأس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات يستدعي المستعدين بالجبلة
للنظر الى البحث الحكمي **الشرح** لما فرغ من اثبات النبي شرع في بيان كيفية دعوة النبي اذا
وجد هذا الانسان وجب عليه ان يسن الشريعة باذن الله تعالى ووحيه بتوسط
انزال الروح المقدس فاول ما يشبه معرفة الله تعالى ونهي ان لهم صانعا واحدا قادرا
عالما بالسر والعلانية وان له امرا ونهيا ويجب على الانسان الانقياد بما امر به والانتهاء
عما نهي عنه وانه تعالى يثيب لمن اطاعه ويعاقب لمن عصاه وانما يجب عليه ذلك اولا
لان عمدة امر النبي في ضبط الناس الترغيب في الثواب والترهيب عن العقاب ولما
كان الامر كذلك وجب معرفة الاله المثيب المعاقب قوله ولا يشغلهم بشيء من معرفة
الله فوق معرفته انه واحد حق لا شبيه له المقصود من هذا الكلام بيان كيفية دعوة
الخلق الى الله تعالى **اعلم** ان الواجب في هذا الاصل عليه ان يعرفهم ان الله
تعالى موجود واحد ولا شبيه له قوله ولا ينبغي ان يشغلهم بشيء من معرفة
فهذا القدر لا يكفي بل لا بد وان يعرفهم انه تعالى عالم لا يعزب عن علمه شيء في الارض
ولا في السما قدير على كل شيء فيجب ان يعرفهم جلال الله وعظمته وكبرياءه بمثله
يكون عندهم عظيمة جليلة قوله فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده
وهو غير مشار اليه في مكان فالمراد انه يكلفهم في معرفة التنزيه والتقديس بانه
تعالى لا شبيه ولا نظير له ليس كمثله شيء ولا يكلفهم الا ان يعلموا انه غير مشار اليه
في مكان ولا جهة وانه غير منقسم بالقول وانه ليس داخل العالم ولا خارجه لانهم

لا يفهمون هذا المعنى فيقعون فيما لا يخلص لهم عنه وربما ينكرون وجوده او يقعون في
تنازع وذلك يشوش امر المدينة عليهم لوقته ولذلك يجب ان يقرر عندهم
امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته معناه انه يجب على الشارع ان يقرر امر المعاد
في الثواب والعقاب على وجه يفهمونه ويفهم ذلك بامثلة يتصورونها واما
الحق في ذلك فلا يذكر لهم الا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين رأته ولا اذن
سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم **قال الشيخ فصل في العبادات**
ومنفعتها ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي عدم ليس مما يتكرر وجود مثله في
كل وقت لان المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة
ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا
ولا شك ان الفائدة في ذلك استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد
وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان
يفرض على الناس افعالا واعمالا يكرر بها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون
الذي معاده مطل مصانعا للمستحق منه يتعود منه التذكر من رأس وقبل
ان ينفسخ الى فعل يلحق عاقبته ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر
الله تعالى والمعاد لا محالة والا فلا فائدة فيها والتذكر لا يكون الا بالفاظ تقال
او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال تقرب الى الله تعالى ويستوجب
بها الجزاء الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة وهذه الافعال
مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون فيها منبهات المنبهات
اما حركات واما اعدام حركات يفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوات
واما اعدام الحركات فمثل الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة
تحريكا شديدا ينبه صاحبه على انه على جملة من الامر ليست هدرا فيتذكر سبب
ما يقصد به من ذلك وانه القربة الى الله تعالى ويجب ان تخلط بهذه الاحوال
مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا
ان يفعله وذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح
المواضع للعبادة وانها خاصة لله تعالى ويعين افعالا مما لا بد منها للناس انها
في ذات الله عز اسمه مثل القرابين فانها اشد اعانة في هذا الباب معونة
شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان مأوى
الشارع ومسكنه فانه يذكره ايضا وذكراه انه في المنفعة المذكورة تالية لذكر
الله عز وجل والملائكة والمأوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة

لكافة فبالحرى ان يوعز اليه مهاجرة وسفر ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه
هو ما يوهم متوليه انه مخاطب لله تعالى ومناج اياه وصائر اليه وماثل بين
يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة
ما ماجرت العادة بمواخذة الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانسي من الطهارة
والتنظيف وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه
فيها ماجرت العادة بمواخذة نفسه به عند لقائه الملوك من الخشوع والسكون
وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب وكذلك يسن له
في كل وقت من اوقات العبادة ادابا ورسوما محمودة فهذه الافعال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله عز اسمه والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث
بالسنن والشرائع بسبب ذلك وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا
جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين **الشرح** لما كان وجود النبي لا يتكرر
في كل وقت وجب ان يدبر النبي لبقاء سنته وشريعته تدبيرا ولا شك ان
سنته وشريعته مبنية على معرفة الصانع المثيب المعاقب وجب اشتمال
تلك السنن والشريعة على العبادات المذكرة للمعبود والمعاد ووجب ان تكون
تلك العبادات مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد والا لم يكن فيها فائدة
ووجب ان يكون تلك العبادات متكررة ليتحفظ التذكر بالتكرير وذلك
التذكر لا يكون الا الفاظ يقال او نيات تنوى في الخيال وبالجملة يجب ان يكون
ذلك التذكير بمنبهات والمنبهات اما حركات واما عدم حركات اما الحركات
فمثل الصلوة فانها وجبت في اليوم والليلة خمس مرات ليحصل للمصلي تذكر
المعبود ولا محالة خمس مرات وذلك التكرير سبب لاستحكام التذكر الموجب
لاستمرار السنن الداعية الى العدل الذي هو سبب بقاء النوع الانساني واما عدم
الحركات فمثل الصوم فانه وان كان امرا عدميا فانه ينبه صاحبه على انه ليس مترسلا
مهملا ووجب ان يخلط بهذه الاحوال امورا تشتمل على المنافع الدنياوية كالحج
والجهاد فمنها تعين في التذكر منفعة عظيمة والموضع الذي يعنيه بهذا الحج ينبغي
ان يكون مسكن الشارع لتذكيره ايضا وذلك لان ذكره كذكر الله في هذه المنفعة
ولا يكون الا ذي يصحب غير الامة كافة بل يجب ان يهاجر اليه ليكون اوقع في قلوبهم
واعلم ان افضل العبادات الصلوة لان المصلي يخاطب الله ومناج اياه وقائم
بين يديه ولهذا وجب على المصلي ان يستعد بها اولا بما جرت العادة بمواخذة
الانسان نفسه عند لقاء الملك لا سيما من الطهارة والنظافة ووجب ان

يسن في الطهارة سننا بالغة ووجب ايضا ان يسن عليهم في الصلوة الخشوع والخضوع
وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات الى الجوانب كما يكون الانسان عند لقاء
الملك الانسي فهذه الاحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في
انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع ولولا هذه المذكرات تناسوا الله
تعالى والمعاد مع انقراض قرن او قرنين بعد النبي فهذا فائدة هذه العبادات بالنسبة
الى الامور الدنياوية **قال الشيخ** وينفعهم في المعاد ايضا منفعة عظيمة فيما تزكوا به
انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم في المعاد فقد قررنا حال
المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيهها يبعدها عن
اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه التنزيه يحصل باخلاق وملكات
يكتسب بافعال من شانها ان يصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكرها المعدن الذي
لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم ينفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك
ويعينها عليه افعال متعبة وخارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها
تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل وترفض
العناد واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض الا في اكتساب اغراض من اللذات
البهيمية ويعرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله عز اسمه والملائكة صلوات
الله عليهم وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لذلك فيها هيئة الانزعاج
عن هذا البدن وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل منه واذا جرت عليها
افعال بدنية لم يؤثر فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليه منقادة له من كل وجه ولذلك
ما قال القائل الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فان دام هذا الفعل من الانسان استفاد
ملكة الالتفات الى جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى
السعادة بعد المفارقة البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة
من عند الله عز اسمه وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعال ان يتذكر الله تعالى
ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف اذا استعملها من
يعلم ان النبي من عند الله وبارسال الله وواجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع
ما يسنه فانما هو ما وجب من عند الله ان يسنه وما يسنه من عند الله فالنبي فرض عليه من عند الله
ان يفرض عبادة الله ويكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقى فيهم السنة والشريعة
التي هي اسباب وجودهم وبما تقربهم عند المعاد من الله تعالى زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان
هو الذي يتدبر احوال الناس على ما تنتظم به اسباب معيشتهم ومصالح معادهم ثم
انسان متميز عن سائر الناس بتالهه هو والسلام تم الكتاب والحمد لله رب العالمين

الشرح لما فرغ من بيان منافع العبادات فى المعاش بين منفعتها فى المعاد وتلخيص كلامه ها
انه قد ثبت ان السعادة الحقيقيه فى الاخرة انما يحصل بتزكية النفس عن الهيئات البدنية المضاده
لاسباب السعادة وهذه التزكيه انما يحصل باخلاق وملكات فاضله يكتسب بافعال
يصرف النفس عن البدن وعن القوى الجسمانيه ويديم بذكرها العالم الاعلى الذى هو معدن
النفس فتصير للقوى الجسمانيه مرتاضة مطيعة للنفس لا تكون عايقة لها عن التوجه الى الامر
المناسب له وهو الاستغراق فى الله تعالى واذا كانت النفس كثيرة الرجوع الى ذاتها
وما يذكر معالم ينفصل عن الاحوال البدنيه وبعثها عليه افعال متعبيه خارجه عن العادة
مخالفه للطبيعة مشتمله على الكلفه كالعبادات المشروعة فانها يذكر النفس المعبود الحقيقى
والملائكة والاخرة ارادت اولم يرد فيتقرر فيها بذلك منه الاثر عاج عن البدن
وتعصدها التسلط على البدن وقواها ولا ينفعل عنه لو حدثت عليها احوال بدنيه
لم يوجب فيها منه وملكه الحايها لو كانت منقادة للبدن من كل وجه والى
هذا المعنى اشير فى الكتاب الالهى بقوله ان الحسنات يذهبن السيئات فالانسان
اذا واظب على هذه العبادات حصلت له ملكه الالتفات الى جانب الحق والاعراض
عن الباطل وصار شديد الاستعداد للفوز بالسعادة الحقيقيه بعد مفارقة النفس
عن البدن وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله
فالحظ من الكا لانه يتذكر الله تعالى ويعرض عن غيره فكيف اذا فعلها من يعلم
ان النبى مبعوث من عند الله وانه تعالى ارسله وان حكمته اقتضت ارساله
الى الخلق وان جميع ما سنه وشرعه فهو من عند الله وحاه اليه على لسان
الملك **قوله** ويكون الفائدة فى العبادات للعابدين فيما يبقى به
فيهم والشريعة التى هى اسباب وجودهم الى اخره معناه
ان الفائدة فى العبادات بقا الشريعة فى ما بين الناس
وفائدة بقا الشريعة نوع الانسان وقربهم فى المعاد
الى الله تعالى بتزكية النفوس فهذا اخر شرح
الكتاب • وقد تم بحمد الملك
الوهاب وصلى الله على خير خلقه
محمد المصطفى وآله وعترته
اجمعين
م

حسبى الله وحده
من الكتب التى وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذى المواهب
محمد المدعو بين الصدور بغالب
زاده
وكفى عبده

الحمد لمن علم الحكمة والعرفان — والهم البدايع والبيان — واراد خلق الاشياء فكان
اشكره فى كل وقت وآن — والصلوة على اشرف الانسان — محمد الرفيع قدره بالقرآن
وآله واصحابه والمبشرين بالجنان — ثم وقع الفراغ عن تحريره بالاحسان — بعناية الكريم المنان
وانا الفقير مصطفى بن شعبان — اللهم يسر له والصحبة احسان — هل جزاء الاحسان الا الاحسان
فى اليوم الثانى فى وقت الضحى من شهر ربيع الاخر
لسنه اثنتى عشرة ومائة والف
من هجرة من له الشفاعة يوم الميزان
م